التراث العربي



العدد: ٧٣ جمادى الآخرة – ١٤١٩ هـ – تشرين الأول "أكتوبر" ١٩٩٨م

السنة التاسعة عشرة

٣ ٧٠

ج – ع

في هذا العدد



التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد: ٧٣ جمادى الأخرة - ١٤١٩ هـ- تشرين الأول "اكتوبر" ١٩٩٨م-السنة التاسعة عشرة



تنويه:

إلى السادة كتاب مجلة "التراث العربي":

ترجو هيئة تحرير مجلة التراث العربي من السادة الكتاب مراعاة الأمور التالية في الموضوعات التي يرسلونها كي تنشر على صفحاتها:

١- يفضل أن يكون الموضوع مطبوعاً على الآلة الكاتبة - النسخة الأولى منه، فإذا تعذر ذلك فليكن مكتوباً بخط واضح، على أن ترسل النسخة الأولى منه، في حال طبعه على آلة النسخ.

٢- يذكر السادة الكتاب عناوينهم التي يرون مراسلتهم عليها.

٣- الموضوع المرسل إلى مجلة التراث العربي، لا يجوز لكاتبه أن يبعث به في الآن ذاته إلى مجلة أخرى.

٤- في حال مخالفة أي من شروط النشر السابقة، يهمل الموضوع المرسل فلا ينشر.

دمشق في ٣ / ٤ /١٩٩٧

هيئة تحرير مجلة التراث العربي



الاشتراك السنوي

داخل القطر	للأفراد	: ١٥٠ ل.س
في الأقطار العربية	«	: ٣٠٠ ل.س أو (١٥) دولار أميركي
خارج الوطن العربي	«	: ٤٥٠ ل.س أو (٢٠) دولار أميركي
الدوائر الرسمية داخل القطر		: ٣٠٠ ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي		: ٥٠٠ ل.س أو (٢٥) دولار أميركي
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي		: ٦٥٠ ل.س أو (٤٠) دولار أميركي
أعضاء اتحاد الكتاب		: ٧٥ ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً أو يدفع نقداً الى : (محاسب مجلة التراث العربي) ■

المدقق اللغوي : ممدوح فاخوري

التراث العربي
العدد ٧٣
السنة ١٩
اكتوبر ١٩٩٨

المحتوى :


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لغة الضاد في معاركها مع العامية

نصر الدين البحرة

جمع أحد شعراء الزجل عدداً من قصائده، وجعلها في كتاب وضع له مقدمة جاء فيها قوله: "إنه يؤمن بالحرف الجديد، وهو الحرف العربي المتمرد على الضمة والكسرة والفتحة" ودون أن يلاحظ أي تناقض أو اضطراب، استطرد يقول: "إن هذا الحرف الجديد ليس ضد الفصحى، ولكنه وجه إنسانها الجديد المتطور الذي لا تلهيه قاعدة تقديم المبتدأ على الخبر، عن توجيه بندقيته نحو العدو في الوقت المناسب (...) وليس يشغله إعراب الأفعال الناقصة عن خلق المجتمع الكامل(...).."

والحقيقة أنني شعرت باستغراب شديد وأنا أقرأ هذه الملاحظات. ولم يكن مبعث استغرابي إقحامه موضوع "البندقية والعدو" و"المجتمع الكامل" دون أن يقيم أي صلة بين هذين الموضوعين وبين حديثه عن "الحرف الجديد" كما يزعم، ولا حديثه المتقحم الفج الطائش عن اللغة فحسب.. بل ذلك الإيحاء الخفي الذي حاول أن يبثه في ثنايا مقدمته. في حيث يؤدي إلى نوع من الخلط بين العامية وبين الفصحى، وإلى أن العامية يمكن أن تحل على نحو ما محل الفصحى، وأن تكون لغة اليوم والغد.

وبالطبع فإنني لا أطمح إلى أن أعالج هذا الموضوع من جذوره، ولكن.. حسبي أن أشير إلى الطابع المرحلي الذي تميزت به العامية، منذ البداية على اختلاف لهجاتها. لقد كانت باستمرار حالاً طارئة، تعكس واقعاً ثقافياً واجتماعياً وسياسياً معيناً وجد في ظروف معروفة، وأزمنة محددة، يمكن اختصارها بكلمتين: عهود الانحطاط، أو الانحدار، كما يؤثر بعضهم أن يقول.

الفصحى تجابه العامية.

ولئن كانت العامية في بداية حياتها، قد استطاعت أن تكسب مساحات يسيرة من دائرة الفصحى، فإن عكس الأمر هو الذي يجري اليوم، وينبغي أن يكون كذلك، ذلك أن وتائر التطور الاجتماعي الآخذة في الارتفاع، واضطراد التقدم الثقافي، لا بد أن تؤدي في المقابل، ومن حيث النتيجة إلى استعادة المساحات المستلبة من دائرة الفصحى، وإلى تقليص الرقعة التي تحتلها العامية.. في أضيق الحدود. تؤكد ذلك تلك الحركة التي باتت تخضع لها العامية في القطر العربي الواحد، بل المدينة الواحدة. وإنما تتحدد ملامح هذه الحركة في عدد من المؤشرات.

تفاوت اللغة بين الأحياء

من ذلك مثلاً ما نلاحظه، من اختلاف المفردات والتراكيب المستعملة داخل مدينة بعينها، ولتكن مدينة "دمشق" مثلاً. فبين حي يتميز بارتفاع السوية الثقافية فيه بصورة عامة، وبين حي آخر ما زالت هذه السويّة منخفضة فيه يلفت النظر خاصة أن الضابط الذي يُعتمد عليه في التمييز هنا، هو اقتراب اللغة في الحي الأول من حدود الفصحى، أو ما تمكن تسميته "اللهجة" التي يستخدمها المتعلمون في أحاديثهم، وابتعادها في الحي الثاني.

في الحي الأول يسأل الرجل صاحبه قائلاً "كيف صحتك"، وفي الحي الثاني يقول: "شلونك". بالطبع لا يهمنا الآن تخريج العبارة الثانية فنقول إن أصلها هو: "أي شيء لونك" فذلك موضوع آخر. وإنما تهمنا المفردات في ذاتها وحسب.

اختفاء ألفاظ في الحديث العادي

المؤشر الثاني هو اختفاء كثير من الألفاظ والتراكيب المغرقة في عاميتها. من لغة الحديث العادي بين المواطنين، على اختلاف انتماءاتهم الطبقية والثقافية. وهذا يبدو واضحاً.. حتى في أعماق الأحياء الشعبية وأكثرها إغراقاً في استخدام المفردات العامية. وقد لا يصعب على الدارس أن ينتبه إلى أن اللغة التي كانت سائدة في هذه الأحياء قبل نصف قرن، هي غيرها اليوم. ومع تغلغل الراديو والتلفزيون والصحف في هذه المناطق، فإن التهذيب اللغوي قد فرض نفسه عليهم فرضاً، وهم في عقر دارهم. ودون وعي أو إرادة منهم، باتوا يتداولون في ما بينهم ألفاظاً جديدة، كان يمكن أن تكون مستهجنة لو استخدموها في زمن أسبق.

جسور لغوية بين القاصي والداني

المؤشر الثالث يتعلق باللهجات العامية التي تختلف باختلاف المناطق في القطر الواحد. لقد تصدّعت حصون الانغلاق والعزلة التي كانت تتمترس خلفها تلك اللهجات. وما زالت تمتد باستمرار جسور قوية تصل القاصي بالداني، وتمحو تلك الحدود التي كانت تفصل بقوة وحدّةٍ بين أبناء المناطق المختلفة.

لقد استقطب بناء سد الفرات في "الطبقة" قبل سنوات عدداً كبيراً من المتعلمين والمثقفين وخاصة التكنوقراطيين. جاؤوا من مختلف أرجاء سورية. ومع لقائهم هناك -ولقاؤهم ذاك كان صورة عن اللقاءات الأخرى التي تدور في مختلف الأنحاء- كان لا بد من أن يقوم تفاعل بينهم هم أنفسهم من جهة، وبينهم وبين سكان المنطقة ذاتها من جهة أخرى. وكان لا بد من أرضية ثقافية مشتركة تجمع بينهم وتكون اللغة من عناصرها البارزة.

ومثلما كان السفر إلى هناك مصحوباً بالشعور بالنفي، كذلك فإن ظهور، أحد من تلك المناطق البعيدة -نسبياً- في إحدى كبريات مدن سورية حينذاك كان يبدو أشبه بظهور الفواكه النادرة.

آخر ورقة في شهر العسل المرّ

غير أن هذه الصورة تغيرت نهائياً اليوم. ونُزعت آخر ورقة في شهر العسل المرّ الطويل الذي أغلقت نفسَها المدنُ عليه. وهذا لا يعني بالطبع أن لغة المدينة هي الأقوم والأقرب إلى الفصحى، وأن لهجات المناطق هي الأدنى إلى العامية. بل إنه يعني الإشارة قبل كل شيء إلى ذلك الطابع الجدلي Dialectical الذي تتميز به العلاقات الثقافية الجديدة. ويكون تركيبه Synthesis اللازم عنه بالضرورة، انتصار الفصحى، وتلاشي الحدود تدريجياً بين اللهجات المتباينة.

عجز العامية التعبيري

والعامية بعد هذا وذاك، كائن غير قابل للاستمرار في الحياة، ذاك أنها تحمل في ذاتها بذور فنائها واضمحلالها ، لا.. بسبب العجز التعبيري الذي تتميز به فحسب.. بل.. بسبب عدم قابليتها للإعراب. والإعراب يعني هنا التحديد والإبانة. قبل أن يعني حركات توضع فوق الحروف أو تحتها. يقول الدكتور عثمان أمين في كتابه "فلسفة اللغة العربية"(١):

"الإعراب مطلب العقل في اللغة. ولذلك نرى أن الإعراب أرقى ما وصلت إليه اللغات في الإبانة والوضوح. وهذه المرتبة قد بلغتها العربية الفصحى، ولا يشاركها فيه من اللغات القديمة إلا اليونانية واللاتينية، ولا يشاركها فيه من اللغات الحية إلا الألمانية".

الإعراب كمال الإبانة

لقد أشار إلى ذلك ابن خلدون، فقال في مقدمته: "إن كلام العرب واسع. ولكل مقام عندهم مقال يختص به بعد كمال الإعراب والإبانة. ألا ترى أن قولهم: "زيد جاءني" مغاير لقولهم: "جاءني زيد" من قبل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم"(٢).

ونظر المستشرق لويس ماسينيون إلى الإعراب نظرة تضفي عليه أهمية خاصة، فهو يقول:

"في حين أن السريانيّة قد نقلت "أجروميتها"- أي: قواعدها- عن اللغة اليونانية نقلاً حرفياً، فإن لغة الضاد استطاعت أن تشيد بناءً ضخماً من الإعراب، يضع أمام الأبصار مشهداً فلسفياً ذا روعةٍ وأصالة."

ولعل في إيراد بعض الأمثلة ما يكفي لإبراز الدور الذي لعبه الإعراب في مجال الإيضاح والإبانة. كما أن فيه أيضاً ما يحمل للعامية إدانتها القاتلة. يروى أن رجلاً دخل على الإمام علي "كرم الله وجهه" فقال له من غير إعراب -أي: تشكيل- :"قتل الناس عثمان" فقال له علي: "بيّن الفاعل والمفعول.. رضّ الله فاك."

وذكر أن ابنة أبي الأسود الدؤلي وقفت مرة تتأمل السماء وتتعجب لجمالها، فقالت لأبيها: "ما أحسنُ السماء" -بضم النون- فقال أبوها: "نجومُها" بضم الميم. فقالت: ما عن هذا أسأل، وإنما أتعجب، فقال لها: "إذاً فقولي: ما أحسنَ السماءَ -بفتح النون- وافتحي فاك.".

وهكذا وضع باب التعجب وباب الاستفهام في النحو العربي.

وسمع أبو الأسود قارئاً يقرأ قوله تعالى: "إن الله بريء من المشركين ورسوله" بكسر اللام في "رسوله" فأكبر أبو الأسود ذلك وقال: "عز وجه الله أن يبرأ من رسوله" وكان هذا سبباً في وضع علامات الإعراب للمصحف بأمر زياد.

العامية قضية فكرية وسياسية.

في دراسة كتبها الدكتور هشام بو قمرة حول قضية الفصحى والعاميات ونشرت في مجلة الوحدة.. التي كانت تصدر في الرباط(٣) لفت نظري أمر لم أكن أتصور أنه على هذا النحو فهو يقول:

"منذ مطلع القرن التاسع عشر، سنجد أنفسنا أمام وضعية جديدة، أصبحت فيها اللغة العامية قضية فكرية وسياسية، وأصبح لها دعاة يضعون لها الأسس، ويعملون من أجلها، ويؤلفون فيها.. وبها. وأكثر الذين قاموا بهذه الدعوة أول الأمر كانوا من المستشرقين."

ويوضح هذا الباحث أن الاهتمام باللهجات العربية عند بعض الدول الأوروبية، كان مرتبطاً بغايات بحت هي تكوين القناصل للإشراف على مصالح بلدانهم في المشرق والمغرب والتمهيد للاستعمار. ولذلك فليس من العجيب أن تقترن الحركة الاستعمارية في كثير من فتراتها بالدعوة إلى اللغة العامية تحت ستار مجموعة من الشعارات ذات الصبغة العلمية، خاصة أن تركيز اللغات العامية يؤدي حتماً إلى تفرقة مجموعة البلدان المستعملة للغة العربية، وإقامتها في كيانات مستقلة وتابعة.

وينتهي الدكتور بو قمرة، بعد أن بيّن الدور السيئ الذي لعبه المستشرقون في الترويج للعاميات في الوطن العربي، إلى التأكيد، أن فلول الدعاة إلى اعتماد العامية، تتناقص يوماً بعد يوم، وتصبح قضية استعمال الفصحى أمراً يكاد يكون مسلّماً به(٤).

ابن خلدون يتحدث عن العامية

من جهة أخرى، فإن مسألة العامية أو العاميات، أو اللهجات ليست جديدة على اللغة العربية، حتى إن ابن خلدون لفت النظر في مقدمته إليها، فيما كان يتحدث عن نشأة الزجل قائلاً:

"ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس، وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه وترصيع أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله، ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيها إعراباً، واستحدثوا فناً سموه بالزجل"(٥).

ويورد ابن خلدون نماذج تبدو الصبغة العامية جليّة فيها، لابن قزمان، وأبي الحسن الإشبيلي والزاهر والمقري.. إلخ..

فصاح العامية

ثمة أمر آخر. في مسألة مجابهة العامية، لا بد أن يلعب دوراً كبيراً في تضييق رقعة المساحة التي تحتلها -على اختلاف أشكالها وصيغها- في الوطن العربي. ذلك أن نسبة كبيرة من الألفاظ المظنونة عامية، هي ذات أصل عربي واضح صريح وقريب جداً من جذور الفصيح. ولا بأس في إيراد بعض الأمثلة على طريقة "العيّنة العشوائية" في علم الاجتماع، من معجم "أقرب الموارد" للشرتوني وهو من أفضل المعاجم الحديثة، مع أنه مطبوع في أواخر القرن الماضي(٦):

- في العامية كلمة "تخ" ومعناها الفصيح: تخ العجين أو الطين- كثر ماؤه حتى لانَ.
- دَغمر فلان فلاناً، أي: ورّطه. وفي القاموس: دغمر الشيء يعني خلّطه. ودغمر عليه الخبر، خلطه عليه.
- حشكتُ له: أي شتمته كثيراً. وفي المعجم: حشكت السحابة، كثر ماؤها. حشك القوم: احتشدوا واجتمعوا. حشكت الريح: اختلفت مهابُها، وقيل: اشتدت. وقد جمعت اللفظة العامية هذه المعاني جميعاً.
- هنالك مثل في العامية يقول: "عضرط لا بيحل ولا بيربط" وفي القاموس: العضرط هو الخادم على طعام بطنه، والأجير.
- دفره: أي دفعه. في الفصحى: دفعه في صدره.
- يقول أهل دير الزور: دهكه أي دهسه دهساً شديداً. وفي المعجم: طحنه وكسره.
- هنالك أسرة سورية تحمل اسم "دَغدَغ" ومعنى الكلمة الفصيح: العَثوُ في بطء والتواء.
- شاطت الطبخة. في القاموس: شاطت القدر، ولصق بأسفلها شيء من الطعام المطبوخ فيها.

- دَغَرَ عليه في العامية: هجم. في المعجم: حمل عليه واقتحم. ودغر فلان فلاناً: ضغطه حتى مات. دغر عليه: قحم عليه من غير تثبيت.

قدمت هذه الأمثلة من "أقرب الموارد"، فيما أصدرت "مكتبة لبنان -ناشرون" كتاباً في هذا الباب جاء في ستمئة وأربع وستين صفحة- عنوانه "معجم فصاح العامية" للباحث السوري الصديق الأستاذ هشام نحاس. وهو جدير وحده بدراسة ضافية يستحقها، أرجو أن أقوم بها في وقت قريب.

كتّاب النهضة واللغة العربية

نشرت دار الهلال القاهرية سنة ١٩٢٣ كتاباً عنوانه "فتاوى كبار الكتاب والأدباء" وقد طرحت على عدد من الأدباء والمفكرين المرموقين سؤالين. الأول حول مستقبل اللغة العربية. والثاني حول نهضة الشرق العربي وموقفه إزاء المدنية الغربية.

كان **مصطفى صادق الرافعي** بين الذين تحدثوا عن اللغة العربية ومستقبلها، فعبّر أولاً عن إعجابه بالذين يتكلمون بهذه اللغة: "هم من أبعد الشعوب أعراقاً في تاريخ المدنيّة، وذهاباً في عصورها وتغلغلاً في طبقات الميراث الإنساني. وذلك أصل عظيم في الاحتفاظ بها، بعد أن صارت قطعة من تاريخهم، وكأنها عناية إلهية بهذه اللغة ألا تستفيض إلا في تلك الشعوب."

ونظر بعدئذ إلى المسألة نظرة فيها حصافة السياسي وذكاء المفكر، فقد قال: "وظاهر أن لكل لغة قوية وجهاً سياسياً، كما أن لكل سياسة قوية وجهاً لغوياً. فالشعوب قائمة على الاختلاف والتنازع. وهنا موضع الضعف والقوة. فإن نهض أهل العربية وكتبت لهم السلامة من تحكم المستعمرين وجنبهم الله هذه المحن التي هي فضائل السياسة. فتلك نهضة العربية نفسها. وإن ضعفوا فذلك ضعفها. وما أراها إلا ستنهض في مصر وسورية نهضة من يستجمع"

"كرْدعلي" متفائل بمستقبل الفصحى

وكان "محمد كردعلي" متفائلاً بمستقبل الفصحى فقال:

"إن استفتاءكم في مستقبل اللغة العربية مهم للغاية. وأظن التطور السياسي الأخير يزيدها استحكاماً وانتشاراً. فإن التركية كادت تقضي عليها في دمشق وبغداد، بل.. في مكة والمدينة. وها هي الآن تنشط من عقالها، والنفوس ترغب في تحصيلها، والمتعلمون يفاخرون بإتقانها. وستدرس بها جميع العلوم العالية، فتحسن دراستها، وتزيد مرونة لقبول الأوضاع الجديدة، لأنها لم تتعاص على ذلك، وهي في إبّان بعثتها، فكيف بها في هذا القرن، وهي ترى العلوم تزيد، والألفاظ والمسمّيات تكثر. ولعله لا يمضي قرن أو قرنان حتى تتوحد اللهجات العامية، لأن الفصحى آخذة بالتغلب عليها، على كل حال".

وكانت الرؤية القومية غالبة، على رأي خليل مطران الذي قال:

"اللغات العامية -أو: اللغى- ستبقى ما بقي اختلاف الزمان والمكان. وما دامت لا تتوحد الدولة العربية، فلن تتوحد اللغة العربية، مجتمعة كلها في الفصحى أو في المبتذلة- يعني: العامية - ولكن هذا الاختلاف عينه هو الذي كان، وسيكون أكبر سبب للعناية بالفصحى وتعميمها بين طبقات المتعلمين"

رأي جبران خليل جبران

ونظر جبران خليل جبران إلى مسألة الفصحى والعامية نظرة وسطاً، بدا فيها تأثره بنظرية "النشوء والارتقاء" لداروِن التي كانت موضع أخذ ورد في ذلك العهد: الربع الأول من القرن العشرين. يقول جبران:

"إن اللهجات العامية تتحور وتتهذب، ويُذلَّلُ الخشن فيها فيلين. ولكنها لا، ولن تغلب ويجب ألا تغلب لأنها -الفصحى- مصدر ما ندعوه فصيحاً من الكلام ومنبت ما نعده بليغاً من البيان.

إن اللغات تتبع، مثل كل شيء آخر، سنّة بقاء الأنسب. وفي اللهجات العامية الشيء الكثير من الأنسب الذي سيبقى، لأنه أقرب إلى فكرة الأمة، وأدنى إلى مرامي ذاتها العامة. قلت: سيبقى، وأعني بذلك أنه سيلتحم بجسم اللغة ويصير جزءاً من مجموعها".

وقال عيسى اسكندر المعلوف: "إذا بقي المحافظون على أساليب اللغة الفصحى منها، تستظهر هذه اللغة على العامية."

تعريب الألفاظ الأجنبية

أما أمين واصف بك فقد رأى الموضوع من وجهة نظر، يمكننا أن نصفها بأنها تأخذ مسألة التطور في الحسبان، فهو يقول:

"لغة اليوم لغة وسط، بين العربية الوحشية، وبين العربية العامية، بمعنى أن أهل العصور الأخيرة نَبَتْ أسماعهم عن الألفاظ الوحشية المهجورة التي لا نجد أثرها في غير كتب الأدب القديمة. ومالوا إلى اللغة السهلة المفهومة والألفاظ المقبولة المصقولة. أعني نزلوا بالفصحى قليلاً ورفعوا العامية كثيراً، فكانت لغة الجرائد والمجلات. وهي لغة اليوم ولغة المستقبل كذلك. واللغة العربية لغة صالحة للعلم، ولا ينكر صلاحيتها إلا أهل السياسة. وهذه مصنفات أهل العصر، لم نجد من يشكو فقرها إلا من حيث حاجتها إلى مجمع لغوي لاختيار مصطلحات العلوم والفنون والصناعات. وهو أمر سهل في اللغة بطريق المجاز والاشتقاق والنحت. فلا جناح أن يعرب اللفظ الأعجمي، كما يفعل أهل أوروبا بلغاتهم، وكما فعل من سبقنا من أهل العربية فقالوا: الإبريق والطشت والطبق والياقوت والبلور وكلها فارسية. والفردوس والبستان والقسطاس والقنطار والقنطرة وكلها رومية".

رأي المستشرق لامنس

على أن أغرب جواب، كان ما كتبه العلامة المستشرق اليسوعي الأب لامنس وتفوح منه رائحة غير طيبة، اختص بها بعض المستشرقين غير المنزهين عن الغرض حين يتحدثون عن العرب وقضايا اللغة العربية، فهو يرى الفصحى عامل عزلة عن "الحركة العامة" -أي النشاطات الغربية - وحاجزاً دون التقدم. ويعلن أن مستقبل العربية يتوقف على "الاتحاد" بالمدنيّة الغربية. يقول الأب لامنس:

"إني أثق بمستقبل حسن للغة العربية، على شرط أن يتولى الحكم في البلاد العربية رجال ذوو نظر بعيد، وأفكار واسعة ووطنية رحبة، يقتنعون بأن مستقبل لغتهم يتوقف على اتحادها وثيقاً بالمدنيّة الغربية. ويجب أن يُعنى أهل البلاد العربية بلغتهم، باعتبار أنها لغة وطنية. على أنه ينبغي لهم أن يثابروا على تعلم اللغات الأوروبية التي مكنت السوريين بوجه خاص أن يلعبوا دورهم التاريخي. وليس عندي أدنى شك في أنه إذا جعل التعليم العالي باللغة العربية، تنعزل البلاد العربية شيئاً فشيئاً عن الحركة العامة، إذ تصبح اللغة الوطنية حاجزاً منيعاً دون مواصلة التقدم.

هذا هو رأيي ولا سلطة لي في إبدائه إلا ما خولني إياه انصرافي أثناء أربعين سنة إلى تعلم اللغة العربية وتاريخ الشعوب التي تتكلمها". لامنس "ترجمة"

رأي الأجيال الجديدة من المستشرقين

على أن للأجيال التالية من المستشرقين رأياً آخر مختلفاً جداً. وبين أيدينا لقاءات كانت بين ثلاثة من المستشرقين الألمان المعاصرين. الأول هو "فولف ديتريش فيشر" الذي أمضى خمسين عاماً في تعليم العربية والتأليف حولها. ففي حوار معه(٧) سئل: هل تعتقد أن الفصحى عندنا هي في طريقها إلى التغلب على العامية، كما حدث في ألمانيا؟ فأجاب:

"عندما زرت مصر للمرة الأولى، لم أعثر على شخص واحد أتحدث معه الفصحى. واليوم تغير الوضع، ففي الجامعات يتحدث الأساتذة الفصحى، وإن كانوا لا يحبون ذلك، وأثناء زيارتي لمدينة فاس، منذ عشر سنوات رافقني ولد في الرابعة عشرة من عمره للقيام بجولة في المدينة. تحدثنا بالفصحى طوال الوقت. بينما الجيل القديم لم يكن يتقن الفصحى، وهو ما يجعلنا نعتقد بأن العربية الفصحى تنتشر بشكل سريع بين الناس. وخلال سنوات قليلة يصير الوضع عندكم كما هو في ألمانيا اليوم، بحيث يعرف الناس جميعهم الفصحى كتابة وقراءة وشفاهة".

واقترح هذا المستشرق وضع قاموس للغة العربية كما هو الحال في الانكليزية والفرنسية، وأوضح قائلاً: "أقصد قاموساً يعطي معنى الكلمة العربية باللغة العربية، ويمد القارئ بالعبارات الشائعة والتعابير الممكنة".

اللهجات تعود أصولها إلى الفصحى

المستشرق الثاني "هارتموت بوبتسين".. وهو من جيل تال من المستشرقين الألماني وقد تحدث عن الدور الهام الذي تؤديه الفصحى لأنها اللغة الرسمية لوسائل الإعلام والتعليم، وهي أيضاً وسيلة الوحدة الثقافية التي تربط بين البلاد العربية. وقال: "إن للهجات دوراً مهماً لأنها هي اللغة التي يتكلمها الناس في حياتهم اليومية، وهي التي يستخدمونها بكل عفوية في عواطفهم وأحاسيسهم دون أي تفكير. "وقال أيضاً "يجب أن نعطيها حقها من الدراسة والتحليل والمقارنة مع اللغة الفصحى" "لأن هذه اللهجات كما هو معروف تعود في أصولها إلى اللغة الفصحى التي تطورت عنها".

ولم ير "في انتشار اللهجات المحلية خطراً يهدد الفصحى، لأن هذا أمر عام في كل اللغات، فضلاً عن أن اللغة العربية الفصحى لها من مقومات القوة ما يجعلها تبقى دائماً اللغة الأساسية للكتابة والقراءة والتعامل الرسمي" وانتهى إلى التأكيد بأنه لا يجد "أي ضرر يمكن أن يلحق باللغة الفصحى من اللهجات".

المشكلة الأساسية هي الأمية

أما الباحث الألماني الشاب "بيتر بنشتيد" فإنه طرح فكرة هامة في موضوع الفصحى والعامية، يمكن أن تكون متممة في المنظور، العام لهذه المسألة. فهو يعتقد أن المشكلة الأساسية في الازدواجية اللغوية ليست هي الهوة بين الفصحى وبين العامية، بل: الأمية، ولا يمكن حل مسألة الازدواجية اللغوية بتبسيط اللغة الفصحى، وإنما بالتعليم وطرائقه "لأن من يقرأ كل يوم باللغة الفصحى، ومن يسمع بها برامج التلفزيون وأفلام السينما، لن يجد بالتأكيد صعوبة في إتقان هذه اللغة، ولن يعاني من حالة الازدواجية هذه، وعلى كل حال، فليس في العالم لغة في مستوى لغوي واحد"(٩).

لقد وضع أمين واصف بك يده على واحدة من مشكلات الفصحى لإدخالها في صميم العصر وصلبه، عندما تحدث في ذلك الزمن قبل خمس وسبعين سنة: (١٩٢٣) عن تعريب الألفاظ الأجنبية، فاقترح -كما تقدم- أن تنقل المفردات الجديدة في صيغتها الأوروبية. مثلما نقلت سالفاتها: إبريق. طشت. بستان. قسطاس..

تيمور وترجمة "ألفاظ الحضارة"

غير أن ثمة اتجاهاً، ما يزال قوياً بين كثيرين من المعنيّين بشؤون الفصحى، منذ مطلع القرن العشرين حتى الآن. وهؤلاء يصرون على وجوب ترجمة المفردات الأجنبية، بمعنى أن تعرّب، وأن تعطى مقابلاً عربياً صميماً، يشتق من جذور لغوية عربية.

لقد دعا القاص الراحل محمود تيمور في حديث أجرته معه مجلة "الجديد" القاهرية عام ١٩٧٢، تلك المفردات "ألفاظ الحضارة" وقال: إنه يعد معجماً في هذه الألفاظ "لأن الكاتب القصاص يحتاج إلى وصف ما في البيت والسوق والمصنع. وهو لا يستطيع أن يصل إلى مأربه من دقة تصوير الأشخاص والأمكنة والمواقف، إلا بوصف الأشياء. فإذا استعملها بألفاظها الأجنبية، فقد باعد بينه وبين الفصحى.

ومضى القصاص الشيخ قائلاً: ولهذا عنيت منذ عشرات السنين أن أتحايل لاصطياد الألفاظ العربية السليمة التي تقوم مقام الأجنبي مثل "المتكأ" بدل "الكنبة" و"الشرفة" بدل "البلكون".

لقد وضع الأستاذ تيمور كلمة "المتكأ" بدلاً من "الكنبة" على أنها المصدر الميمي أو اسم المكان من فعل "اتكأ". وعلى الرغم من أن "الكنبة" لا تفيد الاتكاء وحسب، بل تفيد الجلوس أيضاً، فإن في الإمكان غضُ النظر عن كلمة "المتكأ" وقبولها. ولكن ماذا يمكن أن يقال حول الكلمات الآخرى وترجمتها إلى العربية؟

كلمات أجنبية تصعب ترجمتها

إن أياً من العاملين في الترجمة يستطيع أن يقدم ثبتاً بعدد كبير من الكلمات الأجنبية التي لا يمكن إيجاد مقابل مواز لها تماما باللغة العربية. وعلى سبيل المثال، فإني قرأت أكثر من سبع ترجمات لكلمة Alienation: الانسحاق. الضياع. الانخلاع. الانسلاب. الانسلاخ. العزلة. الاختلال العقلي.. الخ وفي الإمكان إيراد أمثلة كثيرة أخرى عن ترجمات أخرى غير دقيقة لمفردات أجنبية، فقد دعا مصطفى صادق الرافعي السيكارة: "دخينة" وسماها محمود تيمور "لفافة" لكن اسمها بقي على العموم "سيكارة". ومع أن "التلفون" ترجم إلى "الهاتف" و"المَسَرَّة" و"الإرزيز" فقد ظل الجمهور يدعوه "تلفون". بل نحت منه الفعل وجُمع "تَلْفَنَ– تلفونات". وسمي "الراديو" مذياعاً ورادًاً. لكن اسمه الأجنبي ظل هو المستخدم. وكذلك الحال في "التلفزيون".. و"المايكروفون".

وثمة أمامنا الآن، ونحن في منعطف القرن الحادي والعشرين مفردات أجنبية كثيرة من هذا القبيل، من مثل "الكومبيوتر" Computer التي ترجمت: "حاسوب. وعقل الكتروني" والاثنتان غير دقيقتين.. وغير موفقتين. و Internet التي لم يجرؤ أحد على ترجمتها حتى الآن. وMicrowave وقد ترجمت: موجة كهرطيسية قصيرة جداً. ولا يعقل أن نترجم كلمة واحدة بأربع كلمات.. وهكذا.

لماذا لا نتيح مجالاً في لغتنا لاستيعاب المعاني الجديدة، بكلماتها الأجنبية نفسها، كما هو حاصل في معظم لغات العالم؟

أليس من أهداف اللغة، أي لغة، التفاهم بين البشر، فإذا زيد عدد المفردات اللغوية المشتركة بينهم، على اختلاف القوميات، أفلا يقرب ذلك الشقة بينهم؟

صعوبة امتلاك ناصية الفصحى

ثمة مسألة أخرى من مسائل الفصحى تتجلى في صعوبة امتلاك ناصيتها، لدى جمهور المثقفين والخريجين الجامعيين، والمعنيين باللغة العربية ذاتها أحياناً، في حيث يستطيع أحدهم أن يقول إنه أتقن هذه اللغة، بكل ما في الكلمة من معنى.

لقد أكد عدد من الكتاب المتمكنين، وبينهم مختصون باللغة العربية أنهم هم أنفسهم معرضون للوقوع في بعض الأغلاط اللغوية. بَلْهَ الحديث عن أغلاط النحو والصرف.. بل الإملاء.. أيضاً. وعلى سبيل المثال، فإن أكثرنا يستعمل كلمتي "الخطأ" و"الغلط"، في معنى واحد، وفي موضع واحد من الكلام. ولكن الأمر يختلف لدى الرجوع إلى المعاجم، والنظر في معنى كلتا الكلمتين. فالأولى تستعمل عامة للدلالة على المعنى العريض العام للخطأ. يقول الزمخشري في معجمه "أساس البلاغة": "خطئ خطأ عظيماً، إذا تعمد الذنب. وما كنا خاطئين، ويقال: لأنْ تخطئ في العِلْم خير من أن تخطئ في الدين. وفي المثل: "مع الخواطئ سهم صائب". وقال امرؤ القيس:

يا لهف هند إذ خَطِئْنَ كاهلا   القاتلين الملِكَ الحُلاحلا

خير معدٍ حسباً ونائلا(١٠).

أما الكلمة الثانية: "الغلط" فتستعمل بالمعنى الخاص الأكثر تحديداً، كَأَنْ يغلط الإنسان في الحساب والمنطق واللغة.. إلخ. وهذا رأي الشرتوني في معجمه "أقرب الموارد". وفي "اللسان" يقال: مسألة غلوط إذا كان يُغْلط فيها، كما يقال: شاة حلوب وفرس ركوب. فإذا جعلتها اسماً زدت فيها الهاء، فقلت: غلوطة، كما يقال: حلوبة وركوبة. وفي "التاج" الغَلَط محركة: أن تعي بالشيء فلا تعرف وجه الصواب فيه. وغلط يغلط في الحساب وغيره(١١).. وفي "الأساس" إياك والمكابرة والمغالطة. وأنهاك عن الأغاليط. وفي "المعجم المدرسي" وهو من أحدث المعاجم(١٢). -غلط: لم يعرف وجه الصواب. يقال: غلط في الحساب وغيره فهو غلطان.

"إصلاح الفاسد من لغة الجرائد"

وقع في يدي كتاب طبع سنة ١٩٢٥ في مطبعة الترقي التي كانت قائمة في حي القيمرية بدمشق. وهي الآن مبنى مهجور. عنوانه "إصلاح الفاسد من لغة الجرائد" ثمة عنوان فرعي على الغلاف جاء فيه "يحتوي على نقد كتاب لغة الجرائد للشيخ إبراهيم اليازجي. والرد على قسطاكي أفندي الحمصي. "وكنت أود أن أستشهد ببعض ما ورد فيه، لولا أن مؤلفه الأستاذ محمد سليم الجندي كان يطنب كثيراً في دراسة اللفظة الواحدة.

وهنالك كتاب آخر. وجدته أيضاً في مكتبة المرحوم والدي، أغفلت مطبعة القديس بولس في

حريصا بلبنان ذكر تاريخ طبعه، ولكن عليه ختم المكتبة العمومية المنشأة في بيروت عام ١٨٦٣ على أن طريقة تنضيد حروف الطباعة في هذا الكتاب، وأسلوب إخراجه يدلان على أنه قد طبع قبل أكثر من مئة سنة، بعنوان "مغالط الكتاب ومناهج الصواب" تأليف الأب جرجي جنن البولسي... وحَسْب العنوان، فإن الكتاب ألف لوضع اليد على أغلاط الكتّاب المتداولة في الجرائد والمجلات والكتب. ومن ذلك مثلاً:

-عوّدته على الأمر – غلط– وتعود عليه واعتاد عليه -غلط– والصواب: عوّدته الأمر فتعوده واعتاده.

-تعهد له بكذا. أي واثقه به– غلط– والصواب: عاهده على كذا.

-اعتنق دين كذا أي دان به – غلط– والصواب: انتحل دين كذا أي اتخذه ديناً له.

-عائلة الرجل وعيلته– غلط– والصواب: أسرته وعشيرته.

-هؤلاء قوم أغراب ج غريب – غلط– والصواب: غرباء.

أسئلة وملاحظات

انتقيت هذه الأمثلة من الكتاب، لأطرح من ثم السؤال التالي: فإذا كان الكتاب ما يزالون منذ أكثر من مئة سنة يتعرضون إلى الوقوع في الأغلاط ذاتها، وما برحنا نقرأ في الكتب والصحف والمجلات، وبينها الأنواع الأدبية المختلفة، أغلاطاً مشابهة.. فما الذي يمكن أن يعنيه ذلك؟

١-إن الأدباء والكتاب الذين يكتبون القصة والرواية والشعر والمقالة والمسرحية، وهم واثقون ثقة تامة، من أن الغلط لا يتسرب إلى ما يكتبون، من قريب أو بعيد، هم قلة نادرة.

٢-إن المناهج الدراسية التي يتلقاها الطلاب، في مختلف المدارس والكليات بدءاً بالمرحلة الابتدائية وانتهاءً بالمرحلة الجامعية– والدراسات العليا بما فيها الدكتوراه.. أحياناً– لا تكفي كي تجعل المتعلم مالكاً ناصية لغة الضاد ملكية كاملة أو شبه كاملة. وأنا واحد بين هؤلاء أغلط حيناً وأصيب حيناً، لكنني لاحظت، بعض أساتذة الجامعة "الدكاترة" في قسم اللغة العربية ذاته يغلطون أغلاطاً في بعض الأوقات– مما يمكن أن يدخل في مقولة "غلط شائع خير من صواب مهجور" إلا أن ذلك مرفوض من وجهة النظر العلميّة -الأكاديمية.

٣-أيمكن القول إن هذه اللغة الجميلة التي كتب بها تراثنا، وما زالت رابطة قومية أولى بيننا نحن عرب القرن العشرين، بين المحيط وبين الخليج، هي لغة، من العسر والصعوبة في حيث يتعذر إتقانها؟

٤-لا بد من الإقرار بأن لغة الضاد، باتت في حاجة ماسة إلى جهود علمية ضخمة، ومؤتمرات قومية وقطرية، موسمية وسنوية، يشارك فيها المختصون، من غير الذين أوتوا قريحة جامدة وذهناً

متحجراً، يعد النظر خلالها في مشكلات اللغة العربية ومسائلها، وفي كل ما يتفرع عنها من نحو وصرف وإملاء.. وبلاغة..

•••

قذلكة تاريخية حول العامية

ثمة نصوص قديمة كثيرة تشير إلى أن العامية حال لغوية قديمة- بينها ما ذكره د. هشام بو قمرة(١٣) – من أن ابراهيم بن سفيان الزيادي النحوي المتوفى سنة ٢٩٤هـ سمع مغنياً يغني أبياتاً، فسأله: لمن الشعر أصلحك الله؟

فقال له المغني: لي يا سيدي. وأنا جوان بن دست الباهلي سيدي! قال، فقلت: ليس جوان ولا دست عافاك الله من أسماء العرب. فقال:إيش عليك من ذا يا سيدي! قلت: فردد الصوت. قال: تريد تقشمه كنُك عقاب! أو كنّي ما أعرفك! ما تركت علىكبد ابن عمي الأصمعي الماء، وقد جيت إلي!

طارت فراخ برجك، طارت.

ويوضح د. بو قمرة معنى الكلام، فيقول إن معنى كلام المغني هو التالي: إنك تريد أن تسقط على الصوت فتسرقه مني، كأنك عقاب، أو كأني ما أعرفك! ألست أنت الذي أحرق كبد ابن عمي الأصمعي (فما تركت عليها ماء) بسرقاتك! وها أنت آتٍ إلي الآن! اذهب فقد انكشف أمرك، وطارت فراخ برجك.

العامية في مؤلفات الجاحظ

ومؤلفات الجاحظ، أمير البيان العربي الذي عاش بين سنتي ١٥٩ -٢٥٢هـ = ٧٧٥-٨٦٨م تحفل بمفردات عامية نجدها في "الحيوان" و"البخلاء" على سبيل المثال. ففي قصة الحارثي في "البخلاء"(١٤) نجد عدداً من المفردات العامية في صفحة واحدة، منها: "دهقان" و"بارجين" و"جردبيل" و"شيصان".. إلخ.

ويورد الجاحظ محاورات عامية تطالعنا فيها كلمات إذا روجع القاموس في شأنها لا تَضح أنها ذات أصل فصيح في الآن ذاته. كالكلمات الواردة في القصة ذاتها "نفّاض. دلاّك. مقوّر. مغربل. مسوّغ. ملفح. مخضّر.. إلخ".

جذور العامية في اللهجات العربية

.. وإذا رجعنا مئة سنة أخرى أو مئتين إلى الوراء، وجدنا جذوراً أخرى للعامية في اللهجات العربية التي كانت متداولة إلى جانب اللهجة القريشية الصافية النبيلة. وهذا ما أشار إليه الثعالبي في "فقه اللغة" تحت عنوان: "في حكاية العوارض التي تعرض لألسنة العرب"(١٥) فهو يقول: "الكشكشة

تعرض في لغة تميم كقولهم في خطاب المؤنث: ما الذي جاء بش (يريدون: بكِ. وقد قرأ بعضهم: قد جعلَ ربُّشِ تحتك سرياً، لقول القرآن: قد جعل ربك تحتك سرياً). الكَسْكَسَة تعرض في لغة بكر كقولهم في خطاب المؤنث: أبُوسَ وأمُّسَ (يريدون: أبوك وأمك) العَنْعَنَة تعرض في لغة قضاعة كقولهم: ظننتُ عنك ذاهبٌ (أي أنك) اللخْلخانيَّة تعرض في لغات أعراب الشّحر وعُمان كقولهم: مشاء الله كان (يريدون ما شاء الله كان). الطمطمانية تعرض في لغات حِمْيَر كقولهم: طاب امهْواء (يريدون طاب الهواء).

ويلاحظ د. جميل علوش بحق أن هذه اللهجات التي أوردها الثعالبي لا تقل سوءاً عن كثير من اللهجات العامية في عصرنا، مما يؤكد أن جذور العامية منغرسة في أقدم اللهجات(١٦)

محاولات اللغويين لاحتواء العامية.. قديمة

وكان الدكتور علوش قد توقف ملياً أمام محاولات اللغويين منذ القرن الهجري الثاني، والجهود الكبيرة التي بذلوها، لاستيعاب اللهجات العامية واحتوائها والهيمنة عليها، وتوجيهها الوجهة التي تريدها الفصحى وتهواها. وهو يعرض في هذا المجال المؤلفات التي تصدت لمواجهة العامية(١٧) من ذلك مثلاً:

- ما تلحن فيه العامة للكسائي (ت ١٨٩هـ)
- إصلاح المنطق لابن السكّيت (ت ٢٤٤هـ)
- أدب الكاتب لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)
- درة الغواص في أوهام الخواص للحريري (ت ٥١٦هـ)
- لحن العوام لأبي بكر الزبيدي (ت ٣٧٩هـ)
- تثقيف اللسان لأبي مكي الصقلي (ت ٥٠١هـ)
- الجمانة في إزالة الرطانة لابن الإمام (ت ٨٢٧هـ)

مشكلة العامية زمن النهضة العربية

.. ومع بدايات النهضة العربية في القرن التاسع عشر الميلادي، واحتدام التناقضات الداخلية والخارجية، الاجتماعية والسياسية والثقافية، في الوطن العربي، عادت مشكلة العامية تواجه الراغبين في النهوض بالأمة العربية ولغتها الفصحى في صورة جديدة وصيغ مستحدثة، قد لا يخلو بعضها من البراءة والرغبة في اللحاق بالموكب الغربي، على أي نحو، ولكن بعضها الآخر مسموم، تفوح النوايا السيئة من جوانبه جميعاً.

.. كانت هنالك دعوات إلى الكتابة بالعامية، ودعوات أخرى إلى استبدال الأحرف اللاتينية

بالحروف العربية. وكانت ثمة دعوة إلى الكتابة بالعامية المصرية، أي: تمصير اللغة العربية على حد تعبير الدكتور ابراهيم كيلاني(١٨). وهو يرى أن مجلة "المقتطف" كانت صاحبة الدعوة الأولى في مصر- عندما دعت عام ١٨٨١ رجال الفكر والثقافة إلى كتابة العلوم باللهجة العامية، فلم تلق هذه الدعوة قبولاً.

ثم أثيرت مسألة الكتابة بالعامية من جديد عام ١٩٠٢ حين زعم "ولمور" أحد القضاة الانكليز في مصر أن العامية لغة مستقلة عن العربية. ووضع كتاباً عنوانه "لغة القاهرة" وذهب إلى حد وضع قواعد لها، ودعا الناس إلى اتخاذها لغة العلم والأدب، فثارت ضجة وهاجمت الصحف دعوة هذا الأجنبي التي قصد بها تهديم اللغة العربية. ويظن الدكتور كيلاني أن حافظ إبراهيم نظم قصيدته الشهيرة" اللغة العربية تتحدث عن نفسها" في هذه المناسبة:

رجعت لنفسي فاتهمت حصاتي ... وناديت قومي فاحتسبت حياتي

رموني بعقم في الشباب، وليتني ... عقمت فلم أجزع لقول عداتي

وسعت كتاب الله لفظاً وغاية ... وما ضقت عن آي به وعظات

أيطربكم من جانب الغرب ناعب ... ينادي بوأدي في ربيع حياتي

أرى كل يوم بالجرائد مزلقاً ... من القبر يدنيني بغير أناة

وأسمع للكتّاب في مصر ضجة ... فأعلم أن الصائحين نعاتي

أنا البحر في أحشائه الدرّ كامن ... فهل سألوا الغواص عن صدفاتي

فيا ويحكم أبلى وتبلى محاسني ... ومنكم وإنْ عزّ الدواء، أساتي

سلامة موسى يدافع عن العامية

المفاجأة أن شخصيات ثقافية هامة مثل سلامة موسى واسكندر المعلوف أيدت هذه الدعوة، حتى إن الأخير نشر في مجلة "الهلال" سنة ١٩٠٢ مقالة عنوانها "اللغة الفصحى واللغة العامية" دافع فيها عن الدعوة إلى الكتابة باللغة العامية قائلاً:

"إن اختلاف لغة الحديث عن لغة الكتابة هو من أهم أسباب تخلفنا الثقافي. وإن من الممكن اتخاذ أي لهجة عامية لغة للكتابة كالمصرية أو الشامية، وإنها ستكون أسهل على سائر المتكلمين بالعربية، على اختلاف لهجاتهم من العربية الفصحى(١٩).

.. وفي هذا المجال اقترح أحمد أمين موقفاً وسطاً توفيقياً، رائياً "أن تكون لنا لغة شعبية ننقيها من حرافيش الكلمات ونلتزم في أواخر الكلمات الوقف من غير إعراب".

.. ولم يكن ذلك سوى "رأي" عند أحمد أمين لا أكثر ولا أقل.. ذلك أنه كان في مؤلفاته جميعاً كاتباً فصيحاً متمكناً، سواء مقالاته في مجلتي "الرسالة" و"الثقافة" أو كتبه الهامة: فجر الإسلام، ضحى الإسلام. ظهر الإسلام.. إلخ.

في هذه الأثناء قام انكليزي آخر يدعى وليام ولكوكس عام ١٩٢٦ بتجديد الدعوة إلى الاستغناء عن العربية الفصحى، مقدماً نموذجاً لذلك، ترجمته أجزاء من "الإنجيل" إلى ما أسماه اللغة المصرية!

الدعوة إلى الكتابة بحروف لاتينية

وعام ١٩٤٤ في أثناء انعقاد مؤتمر اللغة العربية في مجتمع فؤاد الأول بالقاهرة، قدم عبد العزيز فهمي "باشا" اقتراحه أن تكتب العربية بحروف لاتينية، مبرراً دعوته بأن اللغة "كائن كالكائنات الحية الأخرى، ينمو ويهرم ويموت مخلفاً من بعده ذرية متشعبة الأفراد" ثم ينتقل إلى الحديث عما فعله التطور باللغة اللاتينية لغة الامبراطورية الرومانية التي كانت تضم الشعوب الأوروبية اللاتينية "فأتى عليها التطور فاشتُقت منها الإيطالية والفرنسية والاسبانية وغيرها"(٢١)

وتشبه اللغة العربية، في رأي الأستاذ فهمي اللغة اللاتينية، لكنْ.. "لم يَدُرْ في خَلَد أي سلطة في أي بلد من تلك البلاد المنفصلة سياسياً -العربية يعني- أن تجعل من لهجة أهله لغة قائمة بذاتها، لها نحوها وصرفها، وتكون هي المستعملة في الكلام الملفوظ، وفي الكتابة معاً، تيسيراً على الناس، كما فعل الفرنسيون والإيطاليون والإسبان(٢٢)"

وهداه تفكيره إلى نصح العرب بأن يحذوا حذو الأتراك حين كتبوا بالحروف اللاتينية.

في رد الأستاذ محمد كرد علي على هذه الدعوة تساءل: "ماذا يكون مصير هذا النتاج الفكري العربي الإسلامي الذي أودعه على مر العصور عظماء ومفكرو المسلمين كتبهم وآثارهم المطبوعة والمخطوطة؟!"

الأتراك حين اعتمدوا الحروف اللاتينية "قطعوا كل صلة بينهم وبين ماضيهم" وعمر هذا الماضي لا يزيد على ستمئة سنة. "وإذا عملنا عمل الأتراك نقضي على تراث علمي وأدبي وديني دام مطّرداً خمسة عشر قرناً، مما لم يُعْهَد لأمة مثله إلا إذا صح ما نقل عن قدم المدنيَّة الصينية(٢٣).

ما هي اللغة العامية؟

ولكن.. بعد كل ما تقدم، ما هي اللغة العامية؟ وما الذي يميزها عن الفصحى؟

في كتاب أنور الجندي "اللغة العربية بين خصومها وحماتها" يعرض آراء عدد من الكتاب والباحثين في هذه المسألة، بينهم الأب شيخو الذي وصفها بأنها تخلو من كل تصريف وإعراب

وتركيب جمل فضلاً عما فيها من أغلاط الإملاء. وقال إبراهيم عبد القادر المازني إن اللغة العامية تحتاج إلى ضبط وإصلاح وتوسيع وإغناء.

وذكر جرجي زيدان بأنها تمتاز بركاكة عباراتها مع ما فيها من الألفاظ الأعجمية(٢٤).

على أن أوفى تعريف بماهية اللغة العامية. هذا الذي جاء به علي عبد الواحد وافي حين قال "إنها لغة فقيرة كل الفقر في مفرداتها. ولا يشتمل متنها على أكثر من الكلمات الضرورية للحديث العادي، وهي إلى ذلك مضطربة كل الاضطراب في قواعدها وأساليبها ومعاني ألفاظها وتحديد وظائف الكلمات في جملها، وربط الألفاظ والجمل بعضها ببعض(٢٥)"

غير أن الدكتور جميل علوش جمع من صفات العامية، وما فيها من عيوب كبيرة تجعل الخرق يتسع على الراقع، ما يكفي لإصدار حكم مطلق بالإعدام عليها. وخلال ذلك أحاط بجوانب تهافتها ومقاتلها جميعاً. فهو يضيف إلى ما تقدم "قبول -العامية- الدخيل والمولّد، واقتراف اللحن، وضعف التأليف، ومخالفة القياس، والإخلال بنطق الكلمات اختلاساً أو مطلاً أو حذفاً، والتصرف بحركات بناء الكلمة، وتسكين أواخر الألفاظ، وإلغاء الإعراب إلغاءً تاماً.. إلى غير ذلك من شوائب تمس صحة الكلام العربي، وتشوّه جماله، وتقطع صلته بالفصحى."(٢٦).

□

□ *الحواشي:*

١-فلسفة اللغة العربية - د. عثمان أمين - الدار المصرية للتأليف والترجمة- ١٩٦٥- ص٥٤.

٢-مقدمة ابن خلدون -مطبعة المعارف العلمية بالكحكيين بمصر - دون تاريخ- ص٧٠٠.

٣-مجلة الوحدة -السنة الثالثة- العدد ٣٣-٣٤-١٩٧٨-د. هشام بو قمرة- ص٩٨.

٤-المصدر نفسه -ص ٩٩.

٥-مقدمة ابن خلدون- ص٧٦١-٧٦٢.

٦-أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد- تأليف: سعيد الخوري الشرتوني اللبناني- مطبعة مرسلي اليسوعية بيروت ١٨٨٩.

٧-صحيفة الشرق الأوسط -العدد ٦٤١٨ تاريخ ١٩٩٦/٦/٢٤.

٨-مجلة "التراث العربي" منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق- العدد ٦٨.

٩-جريدة تشرين -دمشق: ١٩٩٨/٥/٩ - حوار مع د. ظافر يوسف.

١٠-أساس البلاغة - تأليف: جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري- دار الكتب المصرية بالقاهرة - ١٩٢٢م - ١٣٤١هـ.

١١-تاج العروس من جواهر القاموس -تأليف: السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي- تحقيق: عبد العليم الطحاوي- مطبعة حكومة الكويت- ١٩٨٤م - ١٤٠٤هـ

١٢-المعجم المدرسي -تأليف: محمد خير أبو حرب -تحقيق: ندوة النوري- وزارة التربية السورية- ١٩٨٥.

١٣-مجلة الوحدة -العدد ٣٣،٣٤ -ص٩٧.

١٤-البخلاء -لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - شرح وتحقيق وتقديم: اسماعيل اليوسف- منشورات دار كرم بدمشق- دون تاريخ- ص٨٠.

١٥-كتاب فقه اللغة - للإمام أبي منصور بن اسمعيل الثعالبي النيسابوري -مطبعة الآباء اليسوعيين في بيروت- سنة ١٨٨٥- ص١٠٧.

١٦-مجلة الوحدة - العدد ٣٣، ٣٤-ص٧٧.

١٧-المصدر السابق- ص٧٤

١٨-شخصيات وصور أدبية- تأليف: د. إبراهيم الكيلاني- دار طلاس بدمشق- ١٩٩٣- ص١٢٣.

١٩-المصدر السابق ص١٢٤

٢٠-المصدر السابق ص١٢٤

٢١-المصدر السابق ص١٢٥

٢٢-المصدر نفسه ص١٢٦

٢٣-المصدر نفسه ص١٣٠

٢٤-اللغة العربية بين حماتها وخصومها -تأليف: أنور الجندي - مطبعة الرسالة بالقاهرة- دون تاريخ- ص٢٣٦.

٢٥-فقه اللغة -علي عبد الواحد وافي- دار نهضة مصر بالقاهرة- دون تاريخ- ص١٥١.

٢٦-مجلة الوحدة -العدد ٣٣، ٣٤- ص٧٥.

□□□

الرازي الطبيب

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي

د. نشأت حمارنة

ولد الرازي في الريّ حوالي عام (٢٥١هـ - ٨٦٥م) ولذلك يُنسب إليها ويختلفُ المؤلفون في تحديد سنة ولادته(١).

كما يختلفون في تحديد الزمن الذي بدأ فيه اشتغاله بالطب، وتوفي في الري حوالي عام (٣١٣هـ - ٩٢٥م)، لا تتفق المصادر على تحديد سنة وفاته بالضبط (٢) ولكنها تتفق على أنه طبيب العرب الأوّل في كلّ العصور (٣).

دخل الرازي التاريخ من أوسع أبوابه حكيماً (متطبباً - فيلسوفاً) وكيميائياً، وتعود شهرة الرازي بصورة رئيسةٍ إلى كتابه (الحاوي)، وهذ الكتاب الذي لم يؤلفه الرازي بل نسقه ورتبه تلامذته بعد مماته. والسبب في هذه الشهرة هو أن الحاوي تُرجم باكراً إلى اللاتينية(٤)، فتعرفت أوروبا من خلاله الطب القديم، وعرفت من كنوزه في بداية عصر نهضتها.

وعلى الرغم من أهمية الحاوي الفائقة فإنه لا يكفي لإظهار قيمة الرازي الحقيقية كطبيب ومؤلف وأستاذ، ذلك أن الرازي لم يقصد من مادة الحاوي التي جمعها أن تكون "كتاباً" في حد ذاتها بل أن تكون "مكتبة" أو "أرشيفاً" خاصاً به يرجع إليها لغرض التأليف(٥).

وللتعرف على عبقرية الرازي الطبية ومقدرته الفائقة كأستاذ وسريريّ ومؤلف لابدّ من دراسة كتبه الأخرى.

وأول هذه الكتب هو (الطب المنصوري) الذي تُرجمَ هو أيضاً إلى اللاتينية(٦) وساهم في تكوين الشهرة المدوية التي تمتع بها الرازي في أوروبا في عصر النهضة وإلى جانب هذا انتشر في العالم الإسلامي بسبب حجمه المعقول. أما الحاوي فإنه كان عملاً ضخماً أعيى الناسخين والورّاقين فصارت

نسخه نادرة وأصبح وجوده في المكتبات الطبية – التي تحفل بها قصور ذوي العلم والجاه في الشرق والتي تشكل جزءاً أساسياً من المشافي الكبرى– أصبح من قبيل المصادفة.

ويقول علي بن العباس في خطبة كتابه (كامل الصناعة الطبية) عن الحاوي، وضخامة حجمه: "..... حتى قد عجز العلماء عن نسخه واقتنائه الا اليسير من ذوي اليسار من أهل الأدب فقلّ وجوده"...

ومؤلفات الرازي الطبية الكثيرة التي توافرت لطلاّب الطب وللمارسين هي التي جعلت منه (طبيب المسلمين غير مدافع) كما يقول القفطي (٧)، أو (جالينوس العرب) على حدّ تعبير ابن أبي أصيبعة"(٨).

وقد حصل الرازي على تقدير الأوساط العلمية على مدى عدة قرون ونال اعترافها (٩) بأنه: (طبيب العرب الأول)، و(أعظم الأطباء الذين أنجبتهم الأمم الإسلامية، (وأحد أعظم أطباء العصور الوسطى)، وأحد أعظم الأطباء في تاريخ البشرية).

وعلى الرغم من هذا التكريم كله فإن تآليف الرازي الطبية لم تأخذ بعد حقها من الدراسة، ذلك أننا بالرغم من مرور أكثر من ألف عام على وفاته مانزال نكتشف بعض جوانب عبقريته الطبية، علماً بأن الترجمات اللاتينية لبعض كتبه كانت موضع دراسة مبكرة وهي التي لفتت انتباه الباحثين إلى مؤلفاته منذ القرن الثامن عشر.(١٠).

وتكاد الترجمات اللاتينية لكتب الرازي تنفرد بكونها ترجمات جيدة نسبياً(١١)، على نقيض ماكانت الحال عليه في الترجمات اللاتينية التي أجريت لكتب الطب العربية الأخرى في العصور الوسطى. فقد كانت تلك الترجمات حافلة بالأخطاء الناجمة عن سوء فهم التراجمة الأوروبيين للنصوص العربية والاصطلاحات الطبية، لذلك جاءت العبارة اللاتينية فيها غير مفهومة أحياناً وخالية من المعنى في أحيان أخرى(١٢). وذلك مالا نراه لحسن الحظ في ترجمات كتب الرازي. وقد ساعدت جودة ترجمات كتب الرازي على استئثار هذه الكتب باهتمام الأوساط التعليمية في أوروبا في العصور الوسطى واتخاذها مادة للتدريس حتى القرن السابع عشر.

وأهم هذه الكتب التي ذاعت شهرتها في أوروبا أربعة هي: (الحاوي) و(المنصوري)، و(التقسيم والتشجير)، و(الجدري والحصبة).

وفي هذه الكتب اكتشف الباحثون ومضات من عبقرية الرازي.

ونسوق هنا مثلين على ذلك:

أولهما في الطب العام، فقد عرف العالم أن الرازي هو أول من وضع التشخيص التفريقي بين مرضى الجدري والحصبة، وأنه أدق الأطباء الذين وصفوا التطور السريري للأعراض الجلدية في هذين المرضين.(١٣).

وثاني هذين المثلين نختاره من حقل طب العيون: فقد تبين لمورغاني الشهير أن الرازي هو أول من كتب عن تأثير الحدقة بالضياء، من حيث اتساعها في الظلمة وتضيقها في النور(١٤).

وبسبب غزارة المادة الطبية التي كتبها الرازي، فإننا نستطيع القول إن هذه المادة ماتزال بحاجة إلى دراسات عديدة قبل أن نعرف على وجه الدقة كيف تأثر بها المؤلفون، وقبل أن نحدد حقيقة التفوق الذي مارسه الرازي على كبار عباقرة الطب العربي ، كابن سينا مثلاً أو علي بن العباس.

لقد طارت شهرة الرازي في الآفاق خلال فترة سريعة نسبياً.. ففي الأندلس وبعد حوالي نصف قرن من مماته يترجم له ابن جلجل (١٥) في كتابه (طبقات الأطباء والحكماء). كما يترجم له في السنة نفسها ابن النديم (١٦) في بغداد في كتابه (الفهرست).

وفي القرن العاشر الميلادي يخصص علي بن العباس -في الشرق الإسلامي- فقرات طويلة في كتابه (كامل الصناعة الطبية) للإشادة بالرازي والتعليق على أعماله(١٧).

وفي ذلك القرن أيضاً يصف الزهراوي في الأندلس الرازي بأنه مرجع في الطب لا يستغنى عنه.

وفي القرن الحادي عشر نرى البيروني وابن سينا يقفان معجبين بعظمة الرازي المفكر الذي جاب عقله الحر معظم آفاق المعرفة.

ويمكننا القول دون أن نخشى المبالغة إنه لم يبق مؤلف في الطب العربي إلا وتأثر بالرازي واغترف من معينه، مقتبساً من أقواله، أو ناقلاً بعض آرائه.

أما في أوروبا فقد غدت كتبه منهلاً لطلاب الطب بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي.

ومنذ فجر الطباعة أخذت كتب الرازي تظهر في طبعات مختلفة متلاحقة حتى القرن التاسع عشر.

ومن الجدير بالذكر أن الرازي كان طبيباً ممارساً يستفيد من الخبرة العملية ويتعلم من التجربة الشخصية قبل أن يكون مؤلفاً وأستاذاً في الطب. وكان مفكراً حراً لا يقبل إلا بسلطة العقل، يخضع النصوص الطبية الموجودة في الكتب، وآراء الأساتذة الأقدمين للمحاكمة العقلية والتجربة السريرية.

لقد استوعب الرازي الطب الجالينوسي وأتقن النظريات الطبية واهتدى في ممارسته العملية بالمبادئ الابقراطية.

كان ينظر بعين الاحترام إلى شخصية المريض، ويراقب تطور الأعراض وسير المرض عنده، وذلك في سبيل التشخيص الصحيح، ووصف الأدوية الناجعة. وكان يعلق أهمية كبرى على الظروف المحيطة بالمريض والمؤثرة في حالته العامة، مراعياً الفصل وحالة الطقس واتجاه الرياح ودرجة الحرارة، والظروف الصحية للغرفة التي يرقد فيها، مثل مكان فراشه، ودفء الجو المحيط به، وتوافر الهواء النقي له والإضاءة المناسبة وكان يحرص على الحمية الطعامية الصحيحة مع إعطاء أبسط الأدوية وأقلها.

وإضافة إلى هذه الصفات الأبقراطية التي تمتع بها الرازي، فإنه امتاز أيضاً بدقة في الملاحظة، وحدة في الذكاء، نكتشفها بسهولة حينما نقرأ وصفه لتطور حالة مريضة، كما اتسم بدرجة عالية من الصبر ومستوى رفيع من التأني، ومقدرة فائقة على المتابعة، فسجل مشاهداته المرضية بدقة رائعة ودوّن ملاحظاته السريرية بانتباه شديد.

وقد ظهرت في هذا القرن أعمال كثيرة جديرة بأن يشار إليها في هذا المقام، كان هدفها التعرف على مؤلفات الرازي ودراسة محتواها لكي يتم تحديد قيمتها العلمية الحقيقية.

١- فلابد من الإشارة بالأعمال التي أنجزها المستشرق كراوس (P. KRAUS) (١٩٠٤-١٩٤٤)، الذي نشر بعض مؤلفات الرازي نشراً علمياً. وقد خسرت (العلوم العربية) هذا المستشرق الذي اختار أن ينهي حياته باكراً فانتحر في سن الأربعين في القاهرة بعد أن قدم لتاريخ العلوم العربية خدمات جُلىً.

ونذكر هنا عملين من أعماله على سبيل المثال:

آ- (رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي) وقد حققها كراوس وعلق عليها ونشرها عام ١٩٣٦ في القاهرة، رافقها بدراسات عديدة حول الرازي في بعض الدوريات الهامة المعنية بالاستشراق وتاريخ العلم عند العرب.

وتأتي قيمة رسالة البيروني هذه من قرب عهده بالرازي (توفي البيروني عام ٤٤٠ هـ- ١٠٤٨م) ومن اهتمامه الشخصي به كعالم وفيلسوف. وللبيروني مراسلات شهيرة مع ابن سينا حول شخصية الرازي.

وكان المستشرق روسكا (١٨٦٧-١٩٤٩) قد بيّن في مقالة له بالألمانية نشرها عام ١٩٢٣ أهمية هذه الرسالة التي كتبها البيروني كمصدر لمعرفة سيرة حياة الرازي وتحقيق عناوين الكتب التي ألفها.

وتعتبر هذه الرسالة إحدى أمهات المصادر الموثوق بها التي تثبت قائمة بأسماء الكتب التي ألفها الرازي، وتفوق ماجاء في معظم كتب التراجم وطبقات الأطباء أو الحكماء.

ب- (الطب الروحاني):

وقد حققه كراوس ونشره عام ١٩٣٨ ولفت بذلك أنظار مؤرخي العلوم والمستشرقين إليه، فترجمه آربري (A, j, Arberry) من العربية إلى الإنكليزية ونشره مع مقدمة قيمة سنة ١٩٥٠.

٢- ولابد من الاعتراف بالجهد الكبير الذي قام به الأستاذ البير زكي اسكندر، فإن دراساته العديدة التي تناولت أعمال الرازي هي التي كشفت كثيراً من الحقائق المتعلقة بشخصية الرازي وسيرة حياته، وإضافة إلى ذلك فقد حقق بعض مؤلفات الرازي العامة:

ككتاب محنة الطبيب، وكتاب تجارب البيمارستان وكتاب المرشد أو الفصول.

مؤلفاته

كتب الرازي عدداً من الكتب الهامة في الطب

ونورد هنا بشكل مختصر نبذة من كتبه الهامة، ونبدأ بالحاوي.

الحاوي : (١٨).

جمعه الرازي وحضر مادته ونسقها واعتمد عليها في ممارسته السريرية، ورجع إليها في مطالعاته، فصارت بمثابة مكتبته الشخصية الصغيرة التي أخذ منها مادة عدد كبير من كتبه، فمن المعروف أن المادة العلمية لكتابه (الجدري والحصبة) موجودة في الحاوي. وقد أثبت (البير زكي اسكندر) أن كتاب (القولنج) وكتاب (الأدوية المفردة) وكتاب (المنصوري في الطب) تعود كلها في أصولها إلى الحاوي، كما أثبتت أن الرازي كتب بعض أجزاء كتابه (الجامع) معتمداً على الحاوي. وبيّن أيضاً أن الحاوي يشتمل على مسودات لأجزاء من (الجامع)، وقد توفي الرازي قبل أن يتاح له إنجاز تأليفها.

وكان ابن أبي أصيبعة قد ذكر كتاب (الجامع) وعدَّد أجزاءه، كما ذكر كتاب (الحاوي).. ومع ذلك فقد ظل بعض المؤلفين يخلط بين الكتابين ويظنهما كتاباً واحداً.

وعلي بن العباس كان أول طبيب وجّه نقداً لأسلوب (إخراج) الحاوي، وبيّن أن هذا الأسلوب ليس بأسلوب الرازي الذي يعرفه الأطباء وطلاب الطب، كما أوحى بأن المادة التي ظهرت في الحاوي ناقصة لا يمكن أن تكون هي كل ماجمعه الرازي، ذلك أن علي بن العباس يعرف غرض الرازي من جمع هذه المادة.

يقول علي بن العباس في مطلع كتابه (كامل الصناعة الطبية) أو (الملكي):

(...... غير أنه لم يذكر فيه شيئاً من الأمور الطبيعية كعلم الاستقصات والأمزجة والأخلاط وتشريح الأعضاء ولا العلاج باليد.).

(..... ولا ذَكَرَ ماذكره من ذلك على ترتيب ونظام وعلى على وجه من وجوه التعليم، ولا جزّأه بالمقالات والفصول والأبواب على مايشبه علمه ومعرفته بصناعة الطب وتصنيف الكتب، إذ كنت لا أنكر فضله ولا أدفع علمه بصناعة الطب وحسن تأليفه للكتب).

هذه إذن ملاحظات علي بن العباس على الكتاب: النقص، واضطراب الأسلوب.

وعلي بن العباس يقدّر السبب الذي جعل الرازي يقوم بجمع هذه المادة العلمية الضخمة:

(والذي يقع لي من أمره أو أتوهمه على مايوجبه القياس من علمه وفهمه في هذا الكتاب إحدى حالتين: إما أن يكون وضعه وذكر فيه ماذكر من جميع علم الطب ليكون تذكرة خاصة يرجع إليها

فيما يحتاج إليه من حفظ الصحة ومداواة الأمراض عند الشيخوخة ووقت الهرم والنسيان، أو خوفاً من آفة تعرض لكتبه فيعتاض منها بهذا الكتاب...).

(.........وإما لان ينتفع الناس به، ويكون له ذكر حسن من بعده، فعلق جميع ماذكره فيه تعليقاً ليعود فينظمه ويرتبه ويضيف كل نوع منه إلى مايشاكله، ويثبته في بابه على مايليق بمعرفته لهذه الصناعة، فيكون الكتاب بذلك كاملاً تاماً، فعاقه عن ذلك عوائق، وجاءه الموت قبل إتمامه)...

فصاحب (الملكي) إذن كان أول من فطن إلى طبيعة كتاب الحاوي، وبين أن هذا الكتاب ليس من (تأليف) الرازي. أما ابن أبي أصيبعة فيروي قصة إخراج (الحاوي) ويبين فضل ابن العميد الشهير – وزير ركن الدولة في ذلك:

(......... ابن العميد أستاذ الصاحب بن عبّاد، وهو كان سبب إظهار كتابه المعروف بالحاوي، لأنه كان حصل بالري بعد وفاته فطلبه من أخت أبي بكر وبذل لها دنانير كثيرة حتى أظهرت له مسودات الكتاب. فجمع تلاميذه الأطباء الذين كانوا بالري حتى رتبوا الكتاب، وخرج على ماهو عليه من الاضطراب.).

ومن المؤسف أن بعض المؤلفين المعاصرين لا يعرفون ماقاله علي بن العباس أو ابن أبي أصيبعة. ويلقون اللوم على الرازي بسبب ضخامة الحاوي أو اضطراب إخراجه. كما أن بعضهم يخلط بين (الحاوي) و(الجامع).

ونحن مدينون بالشكر للأستاذ البير زكي اسكندر الذي وضح هذه المسألة في السنوات الأخيرة، وميّز الحاوي عن الجامع، وعنه يأخذ المؤلفون هذه الأيام.

وبسبب ضخامة حجم الحاوي فقد كانت نسخة نادرة عزيزة، وكان من الصعب العودة إليها، بل والعثور عليها. وابن أبي أصيبعة نفسه لم يعثر على نسخة من الحاوي.

ولهذا السبب قام ابن التلميذ (بغداد ق ١٢م) باختصار الحاوي واختيار منتخبات منه. أما الدخوار (دمشق ، ق ١٢-١٣ م) فقد قنع بتلخيص الكتاب لطلابه وكذلك فعل ابن النفيس (دمشق- القاهرة ق ١٣م)، أحد أبرز تلامذة الدخوار. ولكن رشيد الدين أبو سعيد يعقوب المقدسي (القدس – دمشق- مصر. ق١٣م) – الذي هو أيضاً من تلامذة الدخوار- كتب تعليقاً خاصاً عن الحاوي.

وبين عامي ١٢٦٦م، ١٢٧٩م قام فرج بن سالم بترجمة هذا العمل إلى اللاتينية (١٩) بطلب من أمير نابولي وصقلية وسماه: (Liber Continens) وظلت مخطوطاته اللاتينية نادرة أيضاً. فمكتبة كلية الطب في باريس لم تكن تمتلك في منتصف القرن الرابع عشر إلا نسخة واحدة منه. ومن الطريف أن ملك فرنسا لويس الحادي عشر اضطر إلى دفع تأمين مالي كبير في مقابل أن يستعير هذه النسخة لكي ينسخ عنها أطباء البلاط الملكي الفرنسي مرجعاً لهم.

وفي عام ١٤٨٦ م ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب (٢٠)، وبين عام ١٥٠٩م وعام ١٥٤٢م ظهرت طبعات عديدة منه.

وقد قام عدد من العلماء (٢١) بدراسات طريفة على الحاوي. فقد اعاد بيرجنز Pergens تبويب الكتاب ورتب المقتبسات حسب المؤلف الذي أخذت عنه، وجمع الاسهامات الشخصية للرازي التي لخصت خبرته الطبية الخاصة والتي أشار إليها المؤلف في الحاوي بكلمة (لي). وقد استعمل بيرجنز Pergens في عمله هذا الترجمة اللاتينية للكتاب. وهذه المحاولة جديرة بأن تعاد مع استعمال النص العربي ومقارنته بالأصول الإغريقية التي أفاد منها الرازي.

أما ديترش Dietrich فقد حلل مصادر الكتاب وتأكد من نسبة المقتبسات إلى أصحابها.

وأما هيرشبرغ T. hirschberg العالم باللغات وشيخ مؤرخي طب العيون فقد قام بدراسة هامة على الجزء الثاني(٢٢) من الحاوي المخصص لطب العيون مستعملاً الترجمة اللاتينية للحاوي. ذلك أن الأصل العربي لم يتوافر لهيرشبرغ، ولدى مقارنته الفقرات المقتبسة عن المؤلفين الإغريق بالأصول الإغريقية تبين له أن هناك تطابقاً كاملاً بين الفقرات وأمانة في الإسناد، مما يدل على مدى دقة الترجمة من اليونانية إلى العربية، وعلى المستوى الرفيع الذي يمتاز به عمل الرازي.

كما قام هيرشبرغ بدراسة أخرى اختبر فيها الترجمة من العربية إلى اللاتينية. فبينما كان هيرشبرغ يقوم بدراسة النص العربي لكتابين في الكحل من القرن الثالث عشر وجد فيهما فقرات مأخوذة عن الحاوي، وعندما قارن هذه الفقرات بما يقابلها في النص اللاتيني للحاوي وجد أن الترجمة اللاتينية دقيقة وأمينة. وهذان الكتابان اللذان وجد هيرشبرغ فيهما هذه النصوص هما: (الكافي في الكحل) لخليفة ابن أبي المحاسن الحلبي، و(نور العيون وجامع الفنون) لصلاح الدين ابن يوسف الحموي.(٢٣).

ومن جملة مزايا الجزء الثاني من الحاوي أنه يحفظ لنا أسلوب انتيلوس(٢٤). في جراحة العيون المصابة بالساد (نزول الماء) ذلك أن الأصل الإغريقي ضاع منذ ومن طويل ولم يبق للتاريخ إلا ماحفظه الحاوي.

ولماكان المجوسي قد وجه نقداً للحاوي بأنه لم يعط الاهتمام الكافي للجراحة، فقد درس هيرشبرغ هذه المسألة وقال: إن هذا النقد قد يكون صائباً بشكل عام ولكنه لا ينطبق بحال من الأحوال على الجزء الثاني من الحاوي ذلك أن هذا الجزء أعطى جراحة العين حقها من الاهتمام.

ونحن نعلم أن الرازي كتب كتاباً خاصاً في الجراحة العينية لم يصل إلينا.. ولعلنا إذا عثرنا عليه نجد جزءاً من مادته الخام في الحاوي.

وفي هذا الجزء من الحاوي نجد ثروة من المقتبسات الاغريقية التي ضاع اصلها بعضها لجالينوس وبعضها لروفس وانطيلوس أو هيروفيلوس أو سورانوس أو الاسكندر(٢٥).

٢- المنصوري:(٢٦):

تأتي شهرة هذا الكتاب في الدرجة الثانية بعد الحاوي، وقد كتبه الرازي للأمير الساماني المنصور بن اسحق بن أحمد أمير خراسان وكرمان حاكم الري.

يقع الكتاب في عشر مقالات. ويمكن أن نقول بشكل عام إن المقالات الست الأولى اهتمت بالطب النظري ومن ضمنه التشريح، وإن المقالات الأربع الأخيرة خصصت للطب العملي. وأهم هذه المقالات المقالة التاسعة التي تستعرض الأمراض من الرأس إلى القدم على أسلوب ذلك العصر.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية والاعتقاد السائد أن الذي ترجمه هو جيرار الكريموني (٢٨)، وطبع لأول مرة في ميلانو عام ١٤٨١م، وبعد ذلك صدرت عدة طبعات منه بين عامي ١٤٨٩ و ١٥٤٤ م في البندقية وفرانكفورت وبازل وليون وباريس.

كان المنصوري موضع تعليقات كثيرة في أوروبا، فبين عام ١٤٩٠ وعام ١٦٩٠ ظهر ثلاثون تعليقاً عليه من شروح وتفسيرات، طُبِعَ جزءٌ منها. وبعض أصحاب هذه التعليقات يعدون من مشاهير أساتذة الطب الأوروبيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

أما المقالة التاسعة من الكتاب فقد كانت موضع اهتمام كثير من الدارسين في أوروبا ذلك أنها طبعت وحدها مراراً، كما شرحت لطلاب الطب باللاتينية وطبعت شروحها عدة مرات. واحتفظت بقيمتها العلمية لدى الأطباء حتى القرن السابع عشر.

وقد نشر رايسكه Reiske المنصوري عام ١٧٧٦م بنصيه العربي واللاتيني كما نشر (ده كونينج De koning) النص العربي للجزء الخاص بالتشريح من هذا الكتاب مع ترجمة فرنسية قيمة، أما القسم الخاص بالعين منه فقد ترجمه برونر Brunner إلى الألمانية بطلب من هيرشبرغ عام ١٩٠٠ م.

وفي هذا القسم يتحدث الرازي لأول مرة في التاريخ عن تأثُر حركة الحدقة بالنور، وقد كان مورجاني (في القرن الثامن عشر) أول من انتبه إلى ذلك فأشار إلى أن الرازي هو السباق إلى اكتشاف هذه الخاصية الغريزية. ثم أكد ذلك بدج Budge في منتصف القرن التاسع عشر.(٢٩).

والمؤسف أن مؤرخي طب العيون لا يتوقفون طويلاً عند هذه المسألة الهامة التي فاتت الأطباء والفلاسفة الإغريق كما يقول هيرشبرغ. والمؤسف أيضاً أن أطباء العيون في العالم لا يعرفون هذه الحقيقة بل إن معظمهم لا يكاد يعرف من هو الرازي. والاشد إيلاماً أن الأطباء العرب ليسوا أحسن حالاً في هذه المسألة من زملائهم الأجانب على الرغم من أن كشف الرازي هذا هو إحدى النقاط المضيئة في تاريخ العلوم العربية.

وقد حقق الزميل الدكتور حازم البكري مؤخراً كتاب الطب المنصوري ونشره في طبعة أنيقة(٣٠).

٣- الطب الروحاني:(٣١)

ذكرنا مسبقاً أن هذا الكتاب حقق ونشر بالعربية كما ترجم إلى الإنكليزية، وكان الرازي قد ألف هذا الكتاب ليكون (قريباً) لكتابه (الطب المنصوري)، وقدّمه للأمير الساماني نفسه منصور بن اسحق حاكم الريّ.

فالكتاب الأول غرضه معالجة الجسد، والثاني يهدف إلى معالجة الروح (وإصلاح أخلاق النفس) على حدّ تعبير المؤلف.

وفي هذا الكتاب يتبنى الرازي أفكاراً من كتاب جالينوس (في نفي الغمّ).

ويقع الكتاب في عشرين فصلاً بيّن فيه مؤلفه كيفية درء (عوارض النفس الرديئة) (والشوائب الذميمة)، (والإقلاع عنها) (واصلاحها): كالحسد والغضب والكذب والبخل والشره.

وتحدث في فصل خاص عن (ادمان السكر)، ومؤثراته المؤدية إلى (المهالك والأسقام) وخصص الفصل الأول للحديث عن (فضل العقل). وأفرد فصلاً آخر (للسيرة الفاضلة ومعاملة الناس بالعدل، والأخذ بالرفق والرحمة والنصح، والاجتهاد لنفع الآخرين، والالتزام بالعدل والإنصاف).

ويظن بعض المؤرخين أن الرازي تتلمذ على يد أبي زيد البلخي (أحمد بن سهل) الفيلسوف - الطبيب الذي ولد حوالي عام ٢٣٦ هـ = ٨٥٠ م، وتوفي عام ٣٢٢ هـ = ٩٣٤م).

وكان أبو زيد البلخي قد كتب كتاباً هاماً في الطب أسماه (مصالح الأبدان والأنفس) بقي منه نسختان مخطوطتان في مكتبة (أيا صوفيا) في استانبول (٣٢). وقد نشر الأستاذ سزكين صورة لإحدى هاتين المخطوطتين.

وقد قسم البلخي كتابه إلى مقالتين، الأولى: (في تدبير مصالح الأبدان)، والثانية: (في تدبير مصالح النفس). وتحتوي المقالة الأولى على أربعة عشر باباً بيّن فيها المؤلف أساليب حفظ صحة البدن، ووسائل تدبير المساكن والمياه والأهوية والملابس والمطاعم والمشارب والنوم والاستحمام والرياضة والعلاقات الجنسية، كما أفرد باباً لوسائل استعادة الصحة وكيفية ذلك.

أما المقالة الثانية- موضوع اهتمامنا هنا- فمخصصة لحفظ صحة الأنفس، وفيها ثمانية أبواب، وهذه عناوين بعض الأبواب، نذكرها لأنها توحي إلينا بوجه شبه مع بعض موضوعات كتاب (الطب الروحاني).

الباب الخامس: في تدبير صرف الغضب وقمعه.

الباب السادس: في تدبير تسكين الخوف والفزع.

الباب السابع: في تدبير دفع الحزن والجزع.

ويمكن للدارس اليوم أن يقارن المادة العلمية في المقالة الثانية من هذا الكتاب بكتاب الطب

الروحاني في محاولة لمعرفة ما إذا كان ثمة تأثر بكتاب البلخي، ذلك أننا إذا اعتمدنا ماقاله البيروني عن تاريخ ولادة الرازي في عام ٢٥١هـ= ٨٦٥م تبين لنا أن البلخي يكبره بحوالي خمس عشرة سنة، فمن المحتمل إذن أن يكون الرازي قد تتلمذ حقاً على البلخي وتأثر به.

٤- الجامع الكبير: (٣٣)

حاول الرازي أن يكتب موسوعة طبية باسم (الجامع الكبير) معتمداً على المادة العلمية التي توافرت في خزانته الخاصة، تلك المادة التي أخرجها تلاميذه باسم (الحاوي) كما أسلفنا. وقد تمكن الرازي من أنجاز تأليف اثني عشر جزءاً من هذه الموسوعة، ثم عجز وتوفي قبل أن ينتهي من تأليف بقية أجزائها.

ويذكر لنا ابن النديم وابن أبي أصيبعة أسماء. هذه الأجزاء.

ويحدثنا الرازي نفسه في كتابه (السيرة الفلسفية) عن الجهد الذي بذله في هذا السبيل قائلاً:

(وأنه بلغ من صبري واجتهادي أنني كتبت بمثل خط التعاويذ في عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة. وبقيت في عمل (الجامع الكبير) خمس عشرة سنة أعمل الليل والنهار حتى ضعف بصري...).

والرازي يعتز في موضع آخر من كتابه (السيرة الفلسفية) بكتابه (الجامع الكبير) قائلاً:(والكتاب الموسوم بالجامع الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل المملكة، ولا احتذى فيه أحد بعد احتذائي).

لقد كانت هناك، في الحقيقة، مسألة غامضة في تاريخ الطب العربي، ونحن ندين لألبير زكي اسكندر بجلائها. ذلك أن بعض المؤرخين وأصحاب التراجم خلطوا بين (الحاوي) و(الجامع) لتشابه الاسمين أولاً ولأن هذين الكتابين لم ينسخا كثيراً بسبب ضخامة حجميهما، مما جعلهما بعيدين عن متناول جميع المهتمين، وقد بدأت المشكلة في القرن الرابع الهجري.. إذ لم يذكر ابن جلجل اسم (الحاوي) بل ذكر (الجامع)(٣٤).

وعد ابن النديم (٣٥) العملين عملاً واحداً. فقال (كتاب الحاوي ويسمى الجامع الحاصر لصناعة الطب). والتبس الأمر كذلك على البيروني (٣٦) الذي صنف قائمة بمؤلفات الرازي.

ولما كتب القفطي كتابه (أخبار العلماء، بأخبار الحكماء)، واعتمد فيه على ابن جلجل وابن النديم، وقع في الخطأ نفسه.

أما ابن أبي أصيبعة فعلى الرغم من أنه لم ير الكتابين فقد ميّز بينهما، وذكر أجزاء الجامع.

وقد بين (إسكندر) الفرق بين هذين الكتابين، ووضح العلاقة بينهما وبحث عن مادة (الجامع الكبير) في الكتب المخطوطة المحفوظة في المكتبات المختلفة واكتشف بعض أجزاء (الجامع) التي حفظت في بعض المكتبات على أنها أجزاء من (الحاوي).

كما بين (اسكندر) أن الرازي توفي قبل أن يكتب (الجامع في العين) و(الجامع في الحميات).

٥- المرشد: (الفصول) (٣٩).

اختار الرازي لكتابه هذا العنوان ناسجاً على منوال كتاب ابقراط الشهير(٤٠) وهادفاً إلى غايته نفسها في إيضاح بعض نظريات الطب ليكون مدخلاً للدراسة يساعد الطلبة المبتدئين ويبسّط لهم كليات الطب. كما يجمع للممارسين باقة من الحكم الطبية التي تلخص خبرة الأطباء المجربين على شكل أقوال مأثورة (فصول).

وكان يوحنا بن ماسويه قد كتب كتاباً يشبه كتاب ابقراط سماه:

- (النوادر الطبية) أو (الفصول الحكمية)(٤١).

ويوجه الرازي في مطلع كتابه (المرشد) نقداً لفصول أبقراط ويصف هذه الفصول (بالاختلاط) (وعدم النظام) (والغموض) (والتقصير).

ويحاول الرازي أن يسد النقص في فصول ابقراط، وأن يوضح بعض المقولات (الغامضة). وإضافة إلى ذلك فإنه يغني كتابه بأقوال من بعض الأطباء الكبار الذين جاءوا بعد أبقراط وأهمهم جالينوس.

وكان الرازي قد حفظ في الحاوي بعض (المختارات) من فصول أبقراط.

ولهذا الكتاب أهمية إضافية في تاريخ الطب، فقد كتبه الرازي في أواخر أيامه بعد أن شرع في كتابة مؤلفه الكبير (الجامع) الذي (جمع) فيه خلاصة خبرته في الممارسة الطبية والتدريس، وبعد أن اكتملت تجربته في التأليف، ولذلك جاء (المرشد) إلى جانب (الجامع) تتويجاً لأعمال الرازي الطبية. وهو في (المرشد) يذكر أسماء عدد كبير من مؤلفاته الهامة: (الجامع الكبير)،

(دفع مضار الأغذية)، (الشكوك على جالينوس) الخ...

وقد جاء هذا الكتاب وافياً بالغرض، على درجة رفيعة من الترتيب والتبويب يسهل تناوله.. فالفصول فيه جاءت متسلسلة بشكل منطقي جعل منه مورداً مثالياً لطلاب الطب، وعباراته في منتهى الوضوح والاختصار. لذلك فإن (نظامي عروضي) السمرقندي يورد اسم هذا الكتاب كمرجع أساسي لدراسة الطب، لا يستغني عنه الطلبة في بداية حياتهم العلمية.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية وطبع في القرن الخامس عشر.

٦- الجدري والحصبة: (٤٢).

وفي هذا الكتاب أيضاً حقق الرازي إنجازاً تاريخياً هاماً في مسيرة الطب، إذ وضع التشخيص التفريقي بين هذين المرضين، كما قام بوصف تطورهما السريري وصفاً دقيقاً.

وقد ترجم هذا الكتاب باكراً إلى اللغتين السريانية والاغريقية ثم ظهرت ترجمتان لاتينيتان

مختلفتان عن الإغريقية. وقد طبعت الترجمة اللاتينية ثلاث عشرة مرة بين سنتي ١٤٩٨ و ١٥٨٦. أما الترجمة الإغريقية فقد طبعت عام ١٥٤٨. وفي عام ١٧٤٧ ترجم الكتاب من العربية مباشرة إلى اللاتينية.

وفي العصر الحديث انتبه الأطباء من جديد إلى أهمية هذا الكتاب فترجموه إلى الفرنسية والانكليزية والألمانية. وحتى سنة ١٨٦٦ كان قد صدر من هذا الكتاب في أوروبا ست وثلاثون طبعة مختلفة. وهذا يعطينا البرهان الأكيد على أن العلماء المنصفين والمؤرخين النزيهين يظلون في كل العصور أقوى من المغرضين والمتعصبين.

وقصة هذا الكتاب وقيمته في الأوساط العلمية في الغرب تدفعنا إلى مضاعفة الجهد للبحث في تراثنا العلمي العقيقي وتحقيقه ووضعه بين أيدي الناس، لكي تتكلم كنوزه عن نفسها، فتراثنا العلمي خير من يتكلم عن الرسالة التي اضطلعت أمتنا بحملها.

وإذا تأملنا في الأسلوب الذي يتحدث به براون في كتابه (الطب العربي)(٤٣) أو الذي يتحدث به مايرهوف في كتابه (تراث الإسلام)(٤٤) عن كتاب الرازي هذا، تأكدنا من أن الظلم الذي لحق بالعرب في مجال تاريخ العلوم لابد أن يزول وأن التجاهل الذي ووجه به علماء هذه الأمة سيجد نهايته فالحقائق لابد من أن تظهر.

٧- في منافع الأغذية ودفع مضارها:

طبع هذا الكتاب في القاهرة منذ أكثر من مئة عام، وهو أحد أحسن نماذج هذا النوع من الكتب التي يحفل بها التراث العربي الطبي، ذلك أن القدماء انطلقوا من قاعدة ثابتة فيما يتعلق (بحفظ الصحة موجودة) (واسترادادها مفقودة). فالصحة تحفظ بوسائل عديدة أحدها الغذاء. ومنها -على سبيل المثال وليس الحصر- النوم واليقظة، والاستحمام، والرياضة والحركة والسكون وغيرها، فإذا انحرفت الصحة حاول الطبيب أولاً استعادتها بالتحكم في هذه الأمور جميعها ومنها الغذاء، ولا يجوز اللجوء إلى (الدواء)، إلا إذا أخفقت هذه الوسائل الطبيعية الأخرى.

وعلى الطبيب أن ينصح الناس: كيف يتحكمون في عادات طعامهم وشرابهم ونومهم ومسكنهم ورياضتهم.. الخ.. من أجل أن يحفظوا صحتهم.

وفي مطلع الكتاب يوجه الرازي نقداً علمياً شديداً لجالينوس، يتعلق ببعض ماكتبه في هذا الموضوع.

ويقع هذا الكتاب في تسعة عشر فصلاً تتحدث كلها عن منافع الأغذية المختلفة وأنواعها وتبين مضارها. ويعرض هذا الكتاب أنواع الطعام والشراب كالبقول والفواكه واللحوم المختلفة المصدر والحلوى بأشكالها العديدة. ويسرد الكتاب أساليب تحضير أنواع عديدة من الأطعمة كالقديد والكوامخ ويبين تأثيرها على الجسد، كما يذكر أنواع التوابل وفعلها في الطعام وأثرها في مذاقه.

وفيه نصائح كثيرة تتعلق بعادات الطعام والشراب وكمية مايتناول الإنسان منه، ومواعيد الطعام وتنويع أشكال الأغذية. كما يبين علاقة الطعام بالاستحمام أو بالرياضة أو النوم. ويذكر معالجة الخمار بالنوم.

وفي الكتاب فصل طريف عن (منافع الشراب المسكر ومضاره).

٨- التقسيم والتشجير: (٤٦).

وهو كتاب مختصر يلخص أعراض الأمراض ويذكر معالجاتها، وقد تمتع هذا الكتاب بشهرة كبيرة في أوروبا في العصور الوسطى ذلك أن جيرار الكريموني ترجمه إلى اللاتينية، كما ترجمه موسى بن طبون من العربية إلى العبرية.

وفي هذا الكتاب يخصص الرازي لأمراض العين ثمانية عشر فصلاً من مجموع مئة وتسعة وخمسين فصلاً هي كامل فصول الكتاب.

وفي هذا الكتاب قسم مخصص للأدوية المركبة يشتمل على ستة وأربعين فصلاً، خصص الرازي منها فصلاً مستقلاً لأدوية العين، ويشتمل هذا الفصل على ست وعشرين وصفة مركبة لمعالجة أمراض العين المختلفة(٤٧).

٩- برء الساعة:(٤٨).

ويرمي الرازي من وراء تأليف هذا الكتاب إلى إثبات أن ثمة بعض الحالات المرضية التي تقبل الشفاء بالمعالجة الصحيحة خلال ساعة واحدة. مميزاً هذه الزمرة من الأمراض عن الأمراض المزمنة. وهو يرد على رأي بعض الأطباء: (حتى قال بعضهم): إن كثيراً من العلل (إنما تتكون وتجتمع على مدى الأيام والشهور) فما كان هذا (سبيله) فلا يمكن أن يكون برؤه في يوم واحد، بل لابد أن يتم الإبراء تدريجياً أيضاً (بمثل هذا العدد من الأيام)، (كل ذلك لأنهم يريدون كثرة الذهاب والمجيء إلى العليل).

ويعدد الرازي بعض الحالات الحادة وبعض الأمراض التي تطرأ بشكل مفاجئ، ويصنفها (من القرن إلى القدم) على عادة المؤلفين في ذلك العصر، ويرتبها حسب الأعضاء، ويبتدئ ببعض أنواع الصداع، ويمر بأشكال من الزكام، وببعض الحالات العينية التي تطرأ على البصر، وينتقل إلى آلام الأسنان، ويمر بالقولنجات وعرق النسا وأشكال من الإعياء، والتعب.... ويبين أن هذه كلها من الأمراض التي لا تستدعي تردد الطبيب على المريض، وتقبل الشفاء في ساعة واحدة.

١٠- من لا يحضره طبيب: (٤٩).

في هذ الكتاب لا يظهر الرازي لنا طبيباً ممارساً من الدرجة الأولى فحسب... بل كإنسان همه الأول معالجة الناس الفقراء الذين يسكنون بعيداً عن أماكن وجود الأطباء، أو أولئك الذين لا يملكون

ثمن الأدوية الغالية (لما رأيت الفضلاء، والأطباء في تصانيفهم ذكروا أدوية وأغذية لا تكاد توجد إلاّ في خزائن الملوك...).

وغرض هذا الكتاب تبسيط المعرفة الطبية لعامة الناس وشرح بعض أساليب الإسعافات الأولية.

(غرضه إيضاح الأمراض علة علة، وتبيان مايمكن علاجه بالأدوية الموجودة التي يسهل على عامة الناس وخاصتهم استعمالها) (.... ليكون عوناً لمن يحتاج إلى المعالجة، وليس لديه القدرة أن يستشير الطبيب.).

الرازي وجالينوس

بيّنا في أكثر من موضع مدى احترام الرازي لجالينوس وكيف أنه اعتبره أعظم المعلمين والأطباء.. وكيف كان يعتز بأنه تتلمذ عليه وأخذ عنه، وكيف كان يعذره إذا وجد عنده بعض الأخطاء ويعتبرها من باب السهو وليس من باب الغلط(٥٠).

(..... في جلالته ومعرفته وتقدمه في جميع أجزاء الفلسفة، ومكانته....)

(..... من هو أعظم مني، وبه اهتديت، وأثره اقتفيت، ومَنْ مِنْ بحره استقيت.....).

(..... وهذا سهو من الفاضل جالينوس.....)

ومع ذلك فقد قوّم الرازي أخطاء جالينوس، ووجه له النقد كلما كان ذلك ضرورياً، لأنه لايقبل أن يأخذ الأفكار باعتبار أنها من المسلمات، بل يعتبر (العقل) الحكم الوحيد بين أصحاب الأفكار.

وكان الرازي يؤمن بقوانين التطور والتقدم، لذلك اعتبر أنه من الطبيعي أن يتفوق التلميذ النابه على أساتذته، وأن تأتي أفكاره متقدمة على أفكارهم متجاوزة إياها. ولهذا فإن الرازي لم يكن يتهيب من أن يتصرف باعتباره في وضع يسمح له بامتلاك معرفة أكثر مما امتلكه (السلف الصالح)، ولم يكن يجد أية غضاضة في أن يأتي الوقت الذي يبزه فيه تلامذته، والذي يتفوق عليه فيه (الخلف) فالأجيال القادمة يجب أن تكتشف ماكان مجهولاً من الأقدمين وأن تعرف مالم يعرفوه.

وقد كتب الرازي كتاباً بعنوا ن (في الشكوك على فاضل الأطباء جالينوس).

ونجد صدى هذه الأفكار عند ابن النفيس في مقدمة كتابه (شرح تشريح القانون) (٥١)، حيث يقدم للقارئ كيف أنه يعتبر آراء جالينوس وتعاليم ابن سينا غير صحيحة وكيف يسمح لنفسه بأن يصححها.

ولعل تقدير الرازي لجالينوس يبتدئ أيضاً في أعماله التي قام بها لإعادة إخراج بعض كتب جالينوس إخراجاً جديدا مختصراً بقصد تبسيطها وتسهيل فهمها من قبل طلبة الطب، وكان حنين بن اسحق وقسطاً بن لوقا قد قاما بعمل مشابه في تبسيط كتب ابقراط وجالينوس.

وأهم هذه الأعمال هي:

١- تلخيص كتاب النبض الكبير لجالينوس (اختصار). (٥٢).

٢- تلخيص كتاب الأعضاء الآلمة لجالينوس. (٥٣).

٣- اختصار كتاب حيلة البرء لجالينوس. (تلخيص). (٥٤).

٤- تلخيص كتاب العلل والأعراض. لجالينوس. (٥٥).

ومن الطريف أن نلاحظ أن هذه الكتب جميعها كانت قد تعرضت لإعادة إخراجها من قبل ثابت بن قره. وتحمل معظمها أسماء (جوامع كتاب.... لجالينوس). كما أن أبا الفرج بن الطبيب قام فيما بعد بإخراجها تحت اسم (ثمار كتاب.... لجالينوس).

أما ابن رشد فقد لخص الكتابين الأخيرين من كتب جالينوس على طريقته الخاصة.

وفي كتابه (الشكوك على جالينوس) ينقد الرازي أستاذه جالينوس ويناقض عدداً كبيراً من آرائه في كتبه العديدة، وأهم هذه الكتب:

١- آراء أبقراط وأفلاطون.

٢- البرهان.

٣- التجربة الطبية.

٤- حيلة البرء.

٥- العلل والأعراض.

الرازي الكحال

الجزء الثاني من الحاوي:

أفرد تلامذة الرازي الجزء الثاني من الحاوي للموضوعات المتعلقة بالعين، وحاولوا تبويب هذه المادة وتنسيقها، ولكنها جاءت غير وافية بالغرض، فلم يحسنوا تبويب الأمراض، ولا توزيع المادة العلمية على أبواب وفصول واضحة الحدود. (٥٦).

وقد سبق أن أشرنا إلى عيوب (إخراج) الحاوي على يد تلامذة مؤلفه.

وإذا استعرضنا هذا الجزء الثاني من الكتاب وجدنا أنه مقسم إلى تسعة أبواب.

١- ففي الباب الأول نجد خليطاً من علم التشريح وعلم الأدوية. وفيه تصنيف لأمراض العين وفق الموقع التشريحي للإصابة. وفيه أمور كلية في المعالجات وبعض الموضوعات المتعلقة بالأمراض والسريريات خاصة مايتعلق بالجفن.

٢- أما الباب الثاني فيكاد يقتصر على أمراض الجفن وأمراض الملتحمة، ويأخذ (الرمد) في هذا الكتاب حصة كبيرة: أنواعه وأسبابه وتصنيفه وأعراضه ومعالجته. وترد فيه فقرات عن انتفاخ الجفن وأورامه وعن السرطان.

٣- وفي الباب الثالث نجد أربعة أقسام رئيسة:

بقية أمراض الجفن وأمراض الملتحمة، ورضوض العين، وأمراض جملة المقلة كالحول والجحوظ، وبعض اضطرابات البصر والقوة المبصرة كالعشاوة.

ولكن هذه الأقسام لا تبدو متميزة في هذا الباب بل مختلطة ومتداخلة.

٤- أما الباب الرابع فمكرس لأمراض خاصة: (علل العين الحادثة عن تشنج عضلها واسترخائه وانهتاكه.).

٥- وهذا الباب الخامس مقتصر على زمرة أخرى من الأمراض- تلك التي تظهر في الحدقة، ومنها اتساع الحدقة، وضيقها، ومنها الماء وطرق معالجته وجراحته (قدحه).

٦- وفي الباب السادس صنفت أمراض القوة الباصرة، ومنها ضعف البصر والخيالات واضطرابات البصر. وفيه أيضاً أمراض حواف الأجفان.

تصنيف هذا الكتاب ناقص إذن، ومايزال الكتاب بانتظار من يعيد تصنيفه من وجهة نظر المؤلف). بمعنى أننا نستطيع أن نتصور لو أن الرازي أتيح له أن يعيش وأن يظل قوياً وقادراً على (إخراج) هذا الكتاب......كيف كان سيصنفه؟! ما التبويب المفضل لدى الرازي؟! هل يستطيع الباحث المعصري إذا استوحى تبويب كتب الرازي الأخرى- أن يتنبأ برغبة الرازي وتصوره؟!

من البديهي أن مثل هذا العمل فيه تجرؤ على (تراث الرازي) ربما لا يكون مستساغاً، ولكن أحداً حتى الآن لم يقم بمثل هذه المحاولة.

وثمة واجب آخر ينتظر الباحثين وهو تصنيف المقتبسات التي وردت في هذا الكتاب وتبويبها، ذلك أننا بهذه العملية نصبح قادرين على ترميم جزء كبير من الكتب التي ضاعت، والتي حفظ الحاوي جزءاً من مادتها. وفي الحاوي فقرات كثيرة من مقالتي ماسرجويه البصري.

وفيه مقتبسات أخرى كثيرة من مؤلفي أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع. نحن بأشد الحاجة التي جمعها. (٥٧).

وفي الحاوي أيضاً بعض الفقرات التي صدرها الرازي بكلمة (لي) ليدلل على أنها من بنات أفكاره، وليست منقولة عن كتب القدماء، وهي إما آراء خاصة كتبها تعليقاً على ماورد عند الأساتذة الذين نقل عنهم: مؤيداً أو معارضاً أو مضيفاً، أو أنها مشاهدات سريرية مأخوذة من حصيلة ممارسته الطبية الطويلة.

ولاشك أن المادة العلمية الموجودة في هذا الكتاب (الجزء الثاني من الحاوي تكفي لتأليف كتاب

كامل في أمراض العين، يغطي كل المباحث اللازمة بما فيها جراحة العين -كما قال هيرشبرغ- وفيها خلاصة مكثفة لما قاله القدماء. اختيرت من قبل قارئ وممارس واسع الخبرة وأستاذ مقتدر.

ويرى الأستاذ ألبير زكي اسكندر أن الرازي كان ينوي أن يقوم بهذا العمل، وأن يؤلف (الجامع في العين) ولكن المنية أدركته قبل هذه الغاية.

أما المادة المتعلقة بجراحة العين التي نجدها في الحاوي فإنها تكفي للبرهنة على أن الرازي مارس بنفسه هذا الفن، ولاشك أنها ساعدت مساعدة كبيرة في تأليفه كتابه(في علاج العين بالحديد).

المشجرة(٥٨).

وهذه رسالة قصيرة في أمراض العين كتبها الرازي. ولم يذكرها أصحاب كتب التراجم.

وأول من ذكرها هو خليفة بن أبي المحاسن الحلبي في القرن الثالث عشر الميلادي باعتبار أنها أحد المراجع التي اعتمدها في تأليف كتابه (الكافي في الكحل).

وبدراسة هذه الرسالة يتأكد لنا أنها من تأليف الرازي ففيها نعثر على أسلوبه في التعبير وطريقته في عرض المادة العلمية، وإضافة إلى ذلك ففيها ذكر لحركة الحدقة وتأثرها بالنور.

وطريقة عرض مسألة (حركة الحدقة) تنسجم مع طريقة الرازي في (الحاوي) و(المنصوري)، وفوق ذلك فإن المؤلفات الأخرى التي ظهرت قبل عصر عمار بن علي الموصلي لا تعرف شيئاً عن (حركة الحدقة) باستثناء كتابات الرازي، وعمار هو أول من استفاد من ملاحظة الرازي التاريخية هذه التي -على حد تعبير هيرشبرغ- جاءت لتبين تقصير المفكرين والفلاسفة قبل الرازي في اكتشاف هذه الظاهرة التي يفترض أن تكون مألوفة وسهلة الملاحظة.

أما تبويب هذه الرسالة (المشجرة) فإنه يشير إلى عصر الرازي، إنها تقع بين مرحلة التبويب التي تبناها حنين ومرحلة التبويب الجديد الذي يعبر عنه علي بن عيسى وعمار بن علي الموصلي.

تقع هذه الرسالة في أربعة أبواب:

١- في ماهية حد العين وكيفية تركيبها.

٢- في العلل العارضة للعين.

٣- في أسباب الأمراض العارضة للعين وعلاماتها.

٤- في علاج الأمراض العارضة للعين.

فالباب الأول هنا مخصص لعلم التشريح.

والباب الثاني: يعدد فيه المؤلف الأمراض التي تصيب أجزاء العين المختلفة، وقد صنفت الأمراض وفق تسلسل تشريحي صارم.

والباب الثالث: يعرض أسباب أمراض العين وعلامات هذه الأمراض، وتأتي المعالجات في الباب الرابع.

فالباب الثالث: من المشجرة هو الذي يسجل الخطوة التاريخية الهامّة التي خطاها الرازي في مضمار تبويب الكتب أو (تصنيف كتب التدريس)، إذ أنّه جمع أسباب الأمراض وعلامات هذه الأمراض في موضع واحد كان الأقدمون يضعون الأسباب وحدها في باب والعلامات وحدها في باب آخر.

وفي الباب الثالث يظهر تأثر المؤلف بكتاب حنين (المسائل في العين) ذلك أن هذه الرسالة (المشجرة) كتبت على طريقة كتاب حنين أي على طريقة السؤال والجواب. فالباب الثالث في المشجرة يجمع المقالتين الثانية والثالثة في المسائل، فالمقالة الثانية مخصصة لأسباب أمراض العين، والثالثة مخصصة للعلامات.

ويتفق الرازي مع حنين في أنه ترك (المعالجات) إلى موضع آخر.

فالرازي إذن يقف في منتصف الطريق بين حنين الذي وضع في المسائل أسباب الأمراض وحدها، وعلاماتها وحدها، ومعالجتها وحدها. وبين علي بن عيسى الذي وضع الأسباب والعلامات والمعالجات في موضع واحد.

فالمسألة في (مسائل حنين) تحتوي على سبب المرض أو أعراضه، بينما المسألة في (المشجرة) تجمع الأمرين معاً.

وثمة فقرات في المشجرة ينقلها الرازي حرفياً عن مسائل حنين.

أما الباب الرابع في المشجرة فقد جاء مختصراً يذكر الرازي فيه بشكل حاسم دواءً محدداً للمرض ولا يتردد بين الوصفات المختلفة التي تحفل بها كتب القدماء، أو الكتب المدرسية.

ترى هل اختار الرازي هنا الدواء الذي جربه بنفسه..؟!

ومن الممكن للدارسين أن يراجعوا ماكتبه الرازي في مواضع مختلفة من كتب لمعالجة أمراض العين مرضاً مرضاً لكي يعرفوا ما إذا كان يفصح عن اسم الدواء المركب الذي اختاره نتيجة لخبرته في الممارسة الطويلة.

إنجازات الرازي:

وإذا قرأنا ملاحظات الرازي الخاصة الواردة في (الحاوي) أو الفصول المتعلقة بالعين الموجودة في (المنصوري) أو في (التقسيم والتشجير) يتبين لنا أن الرازي اشتغل بمعالجة أمراض العين ومداواتها وأنه قام بنفسه بإجراء الأعمال الجراحية العديدة في مجال العين كما قام بتطوير أسلوب خاص به في بعض العمليات كما في الناسور الدمعي أو في قدح الماء النازل في العين.

وفي كتاباته يتبين لنا أنه يشير في عدد من المواضع إلى نتائج خبرته الشخصية في المعالجة.

وأحسن مثال على ذلك أنه يؤكد على أهمية استعمال المخدرات الموضعية في معالجة أمراض العين المؤلمة. ويبين دورها في المساعدة على شفاء المريض فضلاً عن تخليصه من آلامه(٥٩).

ولكنه ينبه إلى الخطر الذي ينجم عن استعمال هذه الأدوية استعمالاً مديداً. وفي معالجة قمل الأهداب باستعمال المراهم المحتوية على مركبات الزئبق. يشير الرازي أن تجربته الخاصة برهنت على نجاعة هذا النوع من الأدوية(٦٠).

وقد سبق أن اشرنا إلى أن الرازي كان أول من وصف حركة الحدقة وتأثرها بالنور. ويعجب هيرشبرغ كيف فاتت هذه الملاحظة على الفلاسفة والعلماء الذين عاشوا قبل عصر الرازي، وكيف أن مثل هذه الظاهرة التي ينبغي أن تلفت أنظار الناس إليها بشكل يومي ظلت خارج دائرة الاهتمام حتى القرن العاشر (٦١).

وقد أشار الرازي إلى هذه الملاحظة في كتاب (الطب المنصوري)، موضحاً الفرق بين حركة الحدقة التي نلاحظها إذا أغلقنا العين الثانية تلك الظاهرة التي أشار إليها جالينوس وحركة الحدقة نتيجة تعرضها للنور، كما حاول تفسير الفرق بين هاتين الظاهرتين في كتابه الهام (الشكوك على جالينوس).

ولم يكتف الرازي بالإشارة إلى هذه المسألة في كتاب (الشكوك على جالينوس)........ بل كتب رسالة خاصة عن الموضوع (رسالة في العلة التي من أجلها تضيق النواظر في النور وتتسع في الظلمة). كما أنه ذكرها في (المشجرة).

ولم تبق هذه الملاحظة التي ظفر بها الرازي جامدة في المجال النظري.. بل استنتج منها بعض الملاحظات الهامة في الحياة السريرية.

فالعين التي تتحرك حدقتها متفاعلة مع النور هي عين مبصرة لأنها تتأثر بالضياء، تضيق حدقتها إذا اشتد الضياء وتتسع إذا خفت شدته. إنها عين تحس بالضياء.

وعلى ذلك فالعين المصابة بالساد (بنزول الماء) والتي تتحرك حدقتها إذا تعرضت للضياء هي عين ماتزال قادرة على الإبصار لا يحول بينها وبين الرؤية إلا وجود الساد (الماء) فإذا أزيل الساد بالعمل الجراحي عادت العين إلى وظيفتها.

وهذه المحاكمة المنطقية قادت الرازي إلى الاستفادة من (حركة) الحدقة في مجال (الإنذار Proghosis) للتعرف على مدى صلاحية العين المصابة بالساد للبضع. وهكذا دخلت هذه الفكرة الطب السريري. وأصبحت هذه التجربة واجبة الإجراء قبل التفكير في التدخل الجراحي على العين المصابة بالساد.

لقد تلقف الجراحون العرب هذه الملاحظة من الرازي وطبقوها واستندوا إلى نتائجها في التمييز بين العين المصابة بالساد التي ينبغي أن تعالج جراحياً وبين العين المصابة بالساد.. والتي لا خير يرجى من معالجتها لأنها وصلت بسبب مرض آخر مرافق إلى مرحلة العمى النهائي.

ونجد التطبيق السريري لهذه الملاحظة عند عمار بن علي الموصلي.(٦٢).

وقد ألف الرازي كتاباً في جراحة العين سماه (في علاج العين بالحديد) هو أول كتاب خاص كرس للجراحة العينية.(٦٣).

ذلك أن حنين السابق إلى معالجة مسائل العين، لم يكتب إلا مقالة حول هذا الموضوع يفترض أن تكون المقالة الحادية عشرة في كتاب (العشر مقالات في العين) وهذه المقالة لم تصل إلينا.

وكتاب الرازي هذا اعتبره عبد المسيح الكحال الحلبي أحد مراجعه (في القرن الثامن عشر)........ كما شوهد من قبل (سباط) في حلب في مطلع هذا القرن، لذلك نأمل أن يرى هذا الكتاب النور قريباً.

وبالعودة إلى (الحاوي-الجزء الثاني) نجد الرازي يصف عدداً من الأعمال الجراحية مع إشارات إلى خبرته المكتسبة من طول الممارسة.

ومن هذه العمليات، عملية فك التصاق الأجفان وعملية لقط السبل، وعمليات الظفرة، والشترة والشعرة. وعملية امتصاص الساد.

وثمة فصول مخصصة لأمراض العين في (الكتاب الفاخر) الذي كتبه الرازي والذي يشك بعض الباحثين في صحة نسبته إليه.

ونود أن نشير هنا إلى أن إسهام الرازي في نطاق غرائز العين (الفسيولوجيا) لم يقتصر على اكتشافه لحركة الحدقة، بل تعدى ذلك إلى نقد مذهب جالينوس واقليدس في حقل (نظرية الإبصار).

وقد سبق أن أشار ابن أبي أصيبعة إلى ذلك حين قال عن كتاب (الشكوك على جالينوس): إن الرازي ينقض فيه أشكالاً من اقليدس ويبيّن أن الإبصار لا يكون بشعاع يخرج من العين).

وقد انتبه مايرهوف إلى ملاحظة ابن أبي أصيبعة هذه التي فاتت هيرشبرغ(٦٤) ومن الواضح أن الرازي هنا يرفض نظرية الشعاع جملة وتفصيلاً. بما فيها نظرية (اجتماع الضياء) الأفلاطونية التي تبناها جالينوس والتي عرضها حنين.

ولعل الرازي عرض مذهبه في الإبصار في أحد كتابيه الضائعين وهما (شروط النظر) و(في كيفية الإبصار) اللذين ذكرهما ابن النديم وابن أبي أصيبعة في عداد مؤلفات الرازي في الكحل.(٦٥).

وإذا عدنا إلى تصفح قائمة كتب الرازي التي أوردها ابن أبي أصيبعة نجد فيها العناوين التالية:

- كتاب في هيئة العين.

- كتاب في فضل العين على سائر الحواس.
- رسالة في أدوية العين وعلاجها.

وعناوين هذه المؤلفات توحي بأنها أعمال متخصصة في الكحل، كما نجد فيها:

- مقالة في المنفعة في أطراف الأجفان... لعلها إسهام آخر من الرازي في حقل (غرائز العين).

الكلام المأثور

اعتاد المؤلفون أن يختاروا شيئاً من مأثور كلام الرازي في الطب لكي يزينوا به مايكتبونه عنه من فصول أو مقالات.

وثمة عبارات رائعة يمكن لنا أن نجمعها من كتابه (المرشد/ أو الفصول) ولكن ابن أبي أصيبعة نسق لنا باقة من هذا (الكلام) في الفصل الهام الذي كتبه عنه في (عيون الأنباء.......).

وتأتي أهمية هذه المختارات من ناحيتين:

١- أن هذه الأقوال هي خلاصة ممارسة سريرية طويلة وغنية وخبرة عملية نالت اعترافاً وإكباراً عبر التاريخ.

٢- أن أبا بكر الرازي كان فيلسوفاً. صحيح أنه برز في الطب أكثر من بروزه في الفلسفة، لكن آراءه الفلسفية لا يستهان بها، سيما أنها أحدثت في تاريخ الفكر العربي الضجة المعروفة التي شارك فيها عدد كبير من أهم العلماء العرب كالبيروني وسنان بن ثابت والفارابي وابن رضوان وابن ميمون. والرازي إلى ذلك من أصحاب (المذهب العقلي).

- وهذه جملة من المقتبسات انتقيناها من (المأثور) الذي اختاره الأب قنواتي من كتاب العيون، والأب قنواتي - الفيلسوف، المؤرخ، الخبير، بالصيدلية- هو سيد من يختار (المأثور) من الحكم.(٦٦).

١- الاستكثار من قراءة كتب الحكماء، والإشراف على أسرارهم نافع لكل حكيم، عظيم الخطر.

٢- من لم يعن بالأمور الطبيعية، والعلوم الفلسفية، والقوانين المنطقية، وعدل إلى اللذات الدنيائية فاتهمه في علمه، لاسيما في صناعة الطب.

٣- ينبغي للطبيب أن يوهم المريض أبداً الصحة ويرجيه بها، وإن كان غير واثق بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس.

٤- ينبغي للمريض أن يقتصر على واحد ممن يوثق به من الأطباء، فخطؤه في جنب صوابه يسير جداً.

٥- من تطبب عند كثيرين من الأطباء يوشك أن يقع في خطأ كل واحد منهم.

الخاتمة

هذا عرض سريع لإسهام واحد من كبار الأطباء العرب في ميدان علمي بارز. هو ميدان الطب، وفي جانب هام منه هو طب العين. وقد تبين لنا أن الرازي لم يكتف بجمع علم القدماء وتجارب الأطباء الذين سبقوه. ولم يقف عند تلخيص آرائهم وتنسيقها، بل أضاف إليها خبرته السريرية الغنية، وقدم ذلك إسهاماً شخصياً فإذا أفاد في تطور العلوم الطبية بصورة عامة، وطب العيون بصورة خاصة.

لذلك كان من الطبيعي أن يجمع مؤرخو الطب ودارسو التراث العربي على أن الرازي هو أعظم السريريين الذين أنجبتهم الأمم الإسلامية على مر العصور.

لذلك أيضاً يجب أن لانعجب إذا رأينا جورج سارتون في كتابه (تاريخ العلم) يسمي النصف الأول من القرن العاشر الميلادي بعصر الرازي. وإذا رأينا أحد المختصين بالرازي في أيامنا هذه وهو (البير زكي اسكندر) يؤكد على أن الرازي كان أكثر عباقرة الطب في العصور الوسطى قدرة على العطاء وأكثر الفلاسفة الأطباء في العصر الإسلامي أصالة.



□

□ الحواشي

١- البيروني: (... في غرة شعبان سنة إحدى وخمسين ومائتين). ص ٦٠٤.

ويميل الباحثون في الوقت الحالي إلى اعتماد ماقاله البيروني رغم اختلاف المصادر الأخرى في تحديد هذا التاريخ.

٢- البيروني : (٦٠٤) (.... في الخامس من شعبان سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة.)

٣- على سبيل المثال: القفطي، ابن أبي أصيبعة، ابن خلكان.

٤- في القرن الثاني عشر.

انظر : * سزكين ٣: ٢٨٠.

* أولمان ١٣١.

٥- انظر :

نشأت الحمارنة – تاريخ أطباء العيون العرب.

٢: ٣٧-٣٨.

وقد قام بالبحث العلمي المفصّل الأستاذ الدكتور ألبير زكي اسكندر، ونشر نتائج أعماله في مناسبات عديدة.

ويقول البيروني: (..... وقد عُرِفَ بالحاوي، وهو كتعاليق لم يتصرف فيها، ولم يتمه).

٦- انظر:

* سزكين ٣: ٢٨٢.
* أولمان ١٣٢.
* سامي حمارنة ٢٠٠.

٧- القفطي ٢٧١، (بإخراج ليبرت).

٨- ابن أبي أصيبعة ١: ٣٠٩.

٩- على سبيل المثال:

* رايسكه (١٧٧٦). J. J Reiske.
* أوغست مولر (١٨٨٥). August Muller
* دي كوننغ (١٩٠٣). P. de . Koning
* براون (١٩١٩). E, G, Browne.
* سارتون (١٩٢٧). G.. Sarton.

١٠- مثلاً:

رايسكه في القرن الثامن عشر.

١١- يظهر هذا جلياً في أعمال الكثيرين؛ مثلاً:

* رايسكه (١٧٧٦). J. J Reiske.
* بيرجنز (١٨٩٩)، (١٩٠٢). W. G, Pergens.
* نويبورغر (١٩٠٦-١٩١١). M. Neu bu rger.
* هيرشبرغ (١٩٠٨) J Hirschberg

١٢- على سبيل المثال الترجمات اللاتينية لكتب حنين بن اسحق، وعلي بن عيسى، وعمّار بن علي الموصلي.

* حنين: المقالات العشر في العين.
* علي بن عيسى: تذكرة الكحّالين.

* عمار بن علي: المنتخب في علاج العين.

وللتوسع في معرفة مدى رداءة هذه الترجمات، انظر:

* هيرشبرغ – التاريخ... ص ٩.

* نشأت الحمارنة – تاريخ...

١: ٥٤-٥٦، ٦٠-٦١.

١٣- انظر: سزكين ٣: ٢٧٦.

١٤- هيرشبرغ.

١٥- ابن جلجل ٧٧-٧٨.

١٦- النديم ٢٩٩- ٣٠٢.

١٧- انظر:

خطبة الكتاب في (كامل الصناعة الطبية) للمجوسي.

طبعة بولاق (١٨٧٧)، (١٢٩٤ هـ).



١٨-حول الحاوي: انظر:

هيرشبرغ – ٢٣-١٠١.

سزكين : ٣: ٢٧٨- ٢٨٠.

أولمان ١٣٠- ١٣١.

السامرائي ١: ٥١٣-٥١٧.

سامي حمارنة ٢١٥-٢١٩.

١٩- انظر : هيرشبرغ ٢٣

سزكين ٣: ٢٨٠.

٢٠- انظر : هيرشبرغ ٢٣

سزكين ٣: ٢٨٠.

٢١- هيرشبرغ ١٠٤.

٢٢- ظهر الجزء الثاني من الحاوي محققاً عام ١٩٥٥ في:

دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد الدكن.

ثم أعيد التحقيق: ط٢: ١٩٧٦.

٢٣- هيرشبرغ ١٠٣.

٢٤- هيرشبرغ ١٠١.

٢٥- يأخذ الرازي معظم اقتباساته في الجزء الثاني من الحاوي عن:

أبقراط ، جالينوس ، ديوسقور يدوس، أريباسيوس، بولس.

٢٦- انظر:

* هيرشبرغ: ٧- ١٠٤-١٠٥.
* سزكين: ٣: ٢٨١- ٢٨٣.
* أولمان ١٣٢.
* السامرائي ١: ٥١٢.
* سامي حمارنة ٢٠٠.

٢٧- انظر:

هيرشبرغ ١٠٤.

وقد ترجم ابن خلكان للأمير الساماني منصور في وفيات الأعيان.

٢٨- عاش جيرارد الكريموني في طليطلة (١١٤٧-١١٨٧).

٢٩- نبه الأستاذ هيرشبرغ إلى دور الشرح الإيطالي مورغاني، وبعده الأستاذ بدْج Budge.

انظر :

هيرشبرغ ١٠٥.

٣٠- صدرت هذه الطبعة في نطاق منشورات معهد المخطوطات العربية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) ١٩٨٧/ الكويت.

٣١- انظر:

* سزكين ٣: ٢٩١.
* أولمان ١٣٦.
* سامي حمارنة. ٢٠٣.

٣٢- مخطوطة أيا صوفيا رقم ٣٧٤٠- من القرن التاسع الهجري في ١٤٠ ورقة. والمخطوطة رقم ٣٧٤١ من القرن التاسع الهجري (٨٨٤ هـ) في ١٨١ ورقة.

وقد بين الأستاذ ماجد فخري أن الرازي تأثر بكتاب الكندي (الحيلة في دفع الأحزان) الذي ظهر

فيه تأثّر الكندي بفلسفة سقراط الخلقية. (فخري ٤٢، ٤٣).

٣٣- انظر:

* ابن أبي أصيبعة ١: ٣١٧-٣١٨.

سزكين ٣: ٢٨٠.

أولمان ١٣١.

السامرائي ١: ٥٢١-٥٢٢.

* سامي حمارنة ٢١٠.

٣٤- ابن جلْجُل ٧٧.

٣٥- ابن النديم ٣٠٠.

٣٦- البيروني ٦

٣٧- القفطي ٢٧٤.

٣٨- ابن أبي أصيبعة: ١: ٣١٧-٣١٨.

٣٩- انظر:

* سزكين ٣: ٢٨٤.

* أولمان ١٣٤.

* سامي حمارنة ٢١١.

* نشأت الحمارنة - مكتبة الكحال....٥٣.

٤٠- انظر:

سزكين ٣: ٢٨- ٣٢.

٤١- انظر:

سزكين ٣: ٢٣٣.

٤٢- انظر:

هيرشبرغ: ٧.

سزكين: ٣: ٢٨٣.

أولمان: ١٣٣- ١٣٤.

السامرائي: ١: ٥١٨.

سامي حمارنة: ٢١٢- ٢١٤.

٤٣- انظر:

براون - الطب العربي ٥١.

٤٤- انظر:

مايرهوف/ تراث الإسلام:

٤٦٣- ٤٦٤.

٤٥- انظر:

هيرشبرغ: ٧.

سزكين: ٣: ٢٨٦-٢٨٧.

السامرائي: ١: ٥٢٣- ٥٢٦.

سامي حمارنة: ٢٠٦.

والكتاب مطبوع.

٤٦- انظر:

* نشأت الحمارنة - الكافي، ١٣٤- ١٣٧.

* نشأت الحمارنة- مكتبة الكحال... ٥٤.

* هيرشبرغ: ١٠٥-١٠٦.

سزكين: ٣: ٢٨٤.

أولمان: ١٣٢.

٤٧- وقد حقق هذا الكتاب الزميل الدكتور صبحي حمامي وترجمَهُ إلى الفرنسية. انظر: المراجع.

٤٨- انظر:

سزكين: ٣: ٢٨٤-٢٨٥.

أولمان: ١٣٥.

السامرائي: ١: ٥١٨.

سامي حمارنة: ٢٠٩.

٤٩- انظر:

سزكين: ٣: ٢٨٧.

السامرائي: ١: ٥١٩.

سامي حمارنة: ٢٠٥.

٥٠- انظر:

* مهدي محقق/ الشكوك على جالينوس.

خطبة الكتاب (التحقيق) ص ١.

* نشأت الحمارنة - مكتبة الكحال ٥٩-٦٠.

٥١- حقق الزميل الأستاذ الدكتور سلمان قطاية كتاب (شرح تشريح القانون). لابن النفيس، وصدر عام ١٩٨٨.

عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٥٢- سزكين ٣: ٩١- ٩٤.

٥٣- سزكين ٣: ٩٠-٩١.

٥٤- سزكين ٣: ٩٦-٩٨.

٥٥- سزكين ٣: ٨٩-٩٠.

٥٦- هيرشبرغ: ١٠١-١٠٤.

٥٧- نشأت الحمارنة- تاريخ ٢: ٣٧-٣٨.

٥٨- انظر:

* نشأت الحمارنة - الكافي.... ١٣٤-١٣٧.

* نشأت الحمارنة- مكتبة الكحال ٥٦.

٥٩- هيرشبرغ:١٠٣ .

٦٠- هيرشبرغ:١٠٣.

٦١- هيرشبرغ: ١٥٥- ١٥٦.

٦٢-هيرشبرغ: ١٥٦.

٦٣- هيرشبرغ: ١٠٦-١٠٧.

٦٤- نشأت الحمارنة- مكتبة الكحال ٥٩-٦١.

٦٥- هيرشبرغ ١٠٧.

٦٦- هناك أيضاً مختارات من كلام الرازي المأثور انتقاها الأستاذ السامرائي ص ٥٠٢- ٥٠٦.

(في الجزء الأول من كتابه).
المصادر المخطوطة.
- المصادر المطبوعة.
- المراجع العربية.
- المراجع المعرّبة.
- المراجع الأجنبية.

المصادر المخطوطة.

الرازي:
المشجرة في أمراض العين / مخطوطة سنا (طهران).
رقم ٣٠/ ٣١٩٠.
الرازي:
المنصوري.
مخطوطات عديدة منها/
فيض الله/ استانبول.
أيا صوفيا/ استانبول.
معهد التراث/ حلب.
دار الكتب الوطنية/ تونس.

المصادر المطبوعة.

ابن أبي أصيبعة.
عيون الأنباء في طبقات الأطباء تحقيق أوغست مولر.
القاهرة - كونغسبورغ.
١٨٨٢-١٨٨٤.
في جزأين.
ابن جلجل.
أبو داوود سليمان بن حسّان الأندلسي

طبقات الأطباء والحكماء.

تحقيق: فؤاد سيد.

مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية.

القاهرة/ ١٩٥٥.

ابن خلكان.

شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد.

وفيات الأعيان

وأنباء أبناء الزمان.

تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

القاهرة- مطبعة السعادة ١٩٥٠.

الرازي:

أبو بكر محمد بن زكريا

التقسيم والتشجير.

(تقاسيم العلل).

تحقيق وترجمة : صبحي محمود حمامي.

منشورات معهد التراث العلمي العربي- جامعة حلب.

حلب / ١٩٩٢.

الرازي

الحاوي

الجزء الثاني

مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية

حيدر آباد الدكن/ الهند.

ط١- ١٩٥٥.

ط٢- ١٩٧٦.

الرازي

الشكوك على جالينوس

حققه وقدم له
الدكتور مهدي محقق.
طهران/ ١٩٩٣.

الرازي
الطب الروحاني
حققه وعلق عليه:
سليمان سليم البواب.
منشورات دار الحكمة.
دمشق- بيروت ١٩٨٦.

الرازي
المرشد (الفصول).
مع نصوص طبية.
تقديم وتحقيق البير زكي اسكندر.
معهد المخطوطات العربية ١٩٦١.

الرازي
المرشد (الفصول)
مع نصوص طبية
تقديم وتحقيق البير زكي اسكندر.
معهد المخطوطات العربية ١٩٦١.

الرازي
منافع الأغذية ودفع مضارها ط٢/دار إحياء العلوم/بيروت.
١٩٨٤.

الرازي
المنصوري في الطب.
شرح وتحقيق وتعليق:
الدكتور حازم البكري الصديقي.

منشورات معهد المخطوطات العربية.
الكويت. ١٩٨٧.
القفطي
جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف
تاريخ الحكماء
وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء.
تحقيق: يوليوس ليبرت/ ١٩٠٣.
تصوير أوفست.
مطبعة المثنى/ بغداد.
المجوسي:
علي بن عباس المجوسي
كامل الصناعة الطبية.
(الكتاب الملكي)
جزءان.
بولاق: ١٢٩٤ هـ (= ١٨٧٧).



ابن النفيس
شرح تشريح القانون
تحقيق: سلمان قطاية.
الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٨٨.

المراجع العربية

الدكتور كمال السامرائي
مختصر تأريخ الطب العربي.
الجزء الأول.
وزارة الثقافة والإعلام. بغداد ١٩٨٤.
د. سامي خلف حمارنة.

تاريخ تراث العلوم الطبية.
عند العرب والمسلمين.
جامعة اليرموك / اربد/ ١٩٨٦.
نشأت الحمارنة
تاريخ أطباء العيون العرب
الجزء الأول ط٤- ١٩٩٧.
الجزء الثاني ط٢ - ١٩٨٥.
وزارة الثقافة/ دمشق.
نشأت الحمارنة
الكافي في الكحل
"دراسة هستوريوغرافية".
في مجلة : التراث العربي.
الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب- دمشق.
العدد ٢٩/ اكتوبر ١٩٨٧.
نشأت الحمارنة
مكتبة الكحال في عصر الرازي
المجلس الأعلى للعلوم- دمشق- ١٩٩١.

المراجع المعرّبة

براون ادوارد جي براون
الطب العربي
ترجمة: د. داوود سلمان علي.
ط١/ مطبعة العاني- بغداد ١٩٦٤.
ط٢/وزارة الثقافة والإعلام - بغداد ١٩٨٦.
مايرهوف
في كتاب

تراث الإسلام

بإشراف : سير توماس - أرنولد

عرّبه وعلّق حواشيه

جرجيس فتح الله.

ط٢/ دار الطليعة/ بيروت/ ١٩٧٢.

المراجع الأجنبية

هيرشبرغ

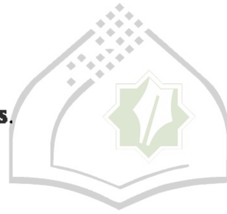
Hirschberg, j.

Geschichte der
Augenheilkunde im Mittelater.
Leipzig 1908.

سزكين.

Sezgin . Fuat

Geschichte Des Arabischen Schriftums.
Band.....(III)
Leiden- E, J. Brill.
1970.



أولمان

Ullmann, M.

Die Medizin im Islam
Leiden / Koln
E. J. Brill, 1970.

هناك مراجع أخرى هامة لا تقلّ شأناً عن المراجع التي اعتمدناها، لكن هذا البحث المختصر لم يحتج إلاّ إلى هذا العدد المحدد من المراجع.

وكان من الممكن بالطبع اعتماد المراجع الأخرى التي لم نذكرها هنا، لذلك اقتضى التنويه بأن مراجعنا التي ذكرت هنا، لا يمكن أن تعني الإحاطة الكاملة بما يمكن أن يحتاجه باحث عن الرازي.

□□□

ترجمة ديك الجن الحمصي في مسالك الأبصار في ممالك الأمصار(١)

مظهر الحجي

لعل ديك الجن الحمصي(٢) واحد من الشعراء الذين قلّما خلا كتاب من كتب التراجم من ترجمة ضافية له، ومؤكدة بنماذج من شعره، وفي هذا دليل على المكانة الهامة التي يحتلها هذا الشاعر في مسيرة تراثنا الشعري، وإن كنت لا أدفع أثر مأساة زوجته "ورد" في إلحاح كتب التراجم على الترجمة لحياته. ولقد كان لهذه التراجم فضل كبير في التعويض عن ضياع ديوان الشاعر المخطوط(٣) بما تعرض من شعره في ثنايا الترجمة، استشهاداً أو استئناساً أو تعريفاً، وقد ساعدت كتب التراجم هذه، مع غيرها من كتب التراث، على استخلاص شعر الشاعر وجمعه في ديوان مستقل(٤) لكن المشكلة التي تؤرقني وغيري من العاملين في حقل (الجمع) هي القدرة على استكمال العمل والجزم بأن الديوان المجموع لشاعر ما، هو كل ما أبدع الشاعر من شعر (٥) ومرد ذلك إلى أن المحقق الجامع لا يستطيع أن يضع يده على التراث المطبوع كله، وهو إن استطاع ذلك، فإنه لا يستطيع أن يضع يده على التراث المخطوط أو على بعضه على الأقل، لأن معظم هذه المخطوطات يقع خارج متناول اليد العربية، ويُتحفظ عليها في مكتبات الغرب ومتاحفه.

والجديد المفيد في هذا الإطار هو قيام عدد من الهيئات العربية الرسمية والخاصة بتصوير المخطوطات العربية في مظانها في الغرب والشرق، ووضع هذه المصورات في مكتباتنا العربية. ولقد أسهمت هذه الخطوة الجليلة المباركة في تيسير الوصول إلى كتب التراث المخطوطة، والتعرف إليها، والعمل على تحقيقها ونشرها(٦) لكن هذا العمل الجليل الخير يربك المحقق العامل في ميدان

جمع الشعر، لأن المخطوط الجديد، المُحقّق أو المُصوِّر، ربما أضاف جديداً من شعر شاعر، كان المحقق قد أنجز جمع شعره وطبعه في ديوان مستقل، إضافة إلى ما قد تضيفه هذه المخطوطات من أخبار أو أحداث، تضيء جوانب من حياة الشاعر وشاعريته(٧) فقد عرض ابن فضل الله في مسالك الأبصار أربعة وسبعين بيتاً من شعر ديك الجن، منها ستة أبيات غير موجودة في ديوانه المطبوع. وهذا يستدعي إعادة طبع الديوان المجموع كلما مضى على آخر طبعاته عقد من الزمان.

ما الذي أضافته هذه الترجمة إلى شعر ديك الجن وسيرته؟

أولاً: لقد بلغت ترجمة ديك الجن في مخطوط ابن فضل الله العمري ست صفحات، توقف المؤلف في معظمها عند مأساة "ورد" وقتل ديك الجن لها، وما قاله فيها من شعر. وهو في روايته للحادثة لا يأتي بجديد، بل يلتقي مع غيره من المؤلفين المتأخرين عن أبي الفرج الأصفهاني، والذين يجعلون من ورد جارية لديك الجن، لا زوجة له، كما يتهمونها بعشق غلام من غلمانه. وهؤلاء المؤلفون يبتعدون كثيراً عن رواية أبي الفرج التي تُعتبر الأقربَ إلى الحقيقة، نظراً لقرب عهده بزمن الشاعر، ونقله عن مصادر وثيقة الصلة بديك الجن(٨).

إن رواية هذه الترجمة تساعد على دراسة التطور الذي أصاب هذه الحكاية عبر ابتعادها في الزمن عن لحظة وقوعها وتداولها من مؤلف إلى آخر.

ثانياً: عرضت هذه الترجمة ستة أبيات شعرية لديك الجن، ليست معروفة أو منشورة في ديوانه، كما أضافت روايات جديدة لبعض شعره، وفي هذا عون على تصويب بعض شعره المنشور وفهمه.

ثالثاً: أضافت هذه الترجمة حكماً نقدياً، يزاد في رصيد ديك الجن، ويؤكد أهميته الشعرية وإجماع النقاد القدماء على علوّ مكانته بين شعراء عصره. يقول ابن فضل الله: "كان إذا قيل شاعر الشام لا يراد غيره." وهو في هذا القول يلتقي مع ابن رشيق في قوله(٩): "وديك الجن، وهو شاعر الشام، لم يذكر مع أبي تمام إلا مجازاً، وهو أقدم منه، وقد كان أبو تمام أخذ عنه أمثلة من شعره، يحتذى عليها، فسرقها" وهذا ما دفع بعض النقاد المعاصرين إلى اعتباره واحداً من أهم رؤوس المدرسة الشامية في الشعر(١٠) يقول ابن فضل الله في مسالك الأبصار مترجماً لديك الجن:(١١) "ومنهم ديكُ الجنّ عبدُ السلام بن رَغبان المعروف بالحمصيّ، توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين، ومن حمصَ منبعُ ومطلعُ سُمعته، وموضعُ مُرتاده، ومَضْجَعُ إنسان عينه قريراً برقاده، كان إذا قيل: شاعرُ الشام لا يُراد غيره، ولا يُستفاد إلا خيرُه، كان بيته للأضياف مُنتابا، ورأيه إلا لمصادقة السيف مُرتابا، يوصف بأنه كان عنده سرعةُ طيش، وسعة وساوس لا يهنأ معها عيش، على ما هو سائد(١٢) عن أهل حمص بناؤه، ساتر لجوهر تلك السيوف صداؤه، وهو ممن دَرَج من عشّها، وعرج إلى عرشها، وغُرِفَ من دارتها بدرة اللائح، ومن داريّها عطرُه الفائح، ولم يكن من شعراء زمانه إلا من ينافسه في عزّه ويناوئه، ولا يحسن أن يأتي بمثل طرزه.

وكان له جاريةٌ وغلام، لكلٍّ منهما من قلبه جانبٌ لا يضيمه، وجالبٌ يعصي ما سواه ويطيعه، لكنه كان بالجارية أعلقَ حبالاً وأوثقَ خيالاً، كان بصائب هواها متبولاً، وبصارم ما تحويه مُقلتاها مقتولاً، تفتنه بناظرها، وترهنه في إسار الهوى شغفاً بما في مآزرها، يصميه لحظها وهو يرى مصرَعه، ويظميه رشفُ رضابها وهو لا يفارق مكرَعَه، لا يدع مشرَعه، ولا يعدُّ إلا كؤوسَه الفضيّة بذائب العقيق مُترَعة. وكان قد أدبها، ودأب حتى اجتنى من مجاني العود طرَبَها، ثم ساء ظنّاً بها وبالغلام، ظنّاً أنه قد وشجت بينهما وشائجُ الغرام، وطردَ الغلامَ إقصاءاً، ثم وكّل بالجارية عيناً يُحصي عليها ما يُنكر منها إحصاءاً، فنقلتْ إليه تلك العينُ الصافية والدسيسةُ الخافيةُ، أنها لا تزال باكيةً، ولا تبرح تئنُّ حُرَقاً وما تني شاكية، فقويتْ لديه الريبةُ في أمرها حتى جَزَمَ، وقوِيَتِ الغيرة عزيمته فعاجلها وما حَزَمَ، وإنما قتل نفسَه بالبلوى، وعجّل بما لم يَستَدركْ فارطَهُ إلا بالشكوى، ثم كاد يُستلَبُ عقلُه جنوناً ويُلْسَبُ(١٣) بعقارب الوساوس ظنوناً، فعكفَ على رثائها بأشعار تستبكي الجليدَ وتستلين الحديدَ، وتعدي رقّتُها القلوبَ فتذوب، وتستسعدُ الحَمامَ فيصدق في الحزن وهو كذوب.

ومن مَراثيه في جاريته التي سطا فيها على قلبه بيده، وقلعَ فيها عينَه بتعمده، قوله:(١٤)

يــا طَلْعَــةً طَلَــعَ الحِمــامُ عليهــا	وجنَى لها ثَمَرَ الـرَدى بيديهـا
رَوَّيْــتُ مِــن دَمِهــا الـثرى ولطالمــا	رَوَّى الهوَى شَفَتَيَّ مِن شَفتَيْها
مكّنْــتُ سَـيفي مــن مَجــالِ خِناقِهــا	ومَدامِعي تَجْـري علـى خدَّيْهـا
فوَحَقِّ نعْلَيهـا، ومَــا وَطِــئَ الحَصَـى	شَيئاً أعزَّ عليَّ مِـن نعْلَيهــا
مــا كـــان قَتْلِيهــا لأنّــي لــم أكُــنْ	أبكي إذا سَقَطَ الغُبارُ عليهـا
لكنْ [ظَنَنْتُ](١٥) على العيون بحُسْنِها	وأنِفْتُ من نَظَر العُيـون إليهـا

وقوله فيها:(١٦)

جاءتْ تزورُ فراشي بعدما قُبِرَتْ	فظلْتُ ألثُمُ نَحْراً زانَـهُ الجيـدُ
وقلتُ: قُرَّةَ عيْني قد بُعِثْتِ لنـا	فكيفَ ذا وطريقُ القبْرِ مَسْدودُ
قالتْ: هناكَ عِظامي فيه مُودَعَةٌ	تَعيثُ فيها بنـاتُ الأرضِ والدودُ

وقوله فيها، وقيل إن هذه الأبيات في ولدها منه اسمه رغبان:(١٧).

بـأبي نبذتـكَ بـالعراءِ المُقفِـر — وسترتُ وَجْهكَ بـالترابِ الأعفَـر

بأبي بذلتكَ بعد صَون للبلـى — ورجعتُ عنكَ صبرتُ أمْ لم أصبر

لو كنتُ أقدِرُ أنْ أرى أثرَ البلى — لتركتُ وجهكَ ضاحيـا لـم يُقبَر

ومن شعره قوله:(١٨).

تمَتـعْ مـن الدنيـا فـإنكَ فـانِ — وإنكَ في أيدي الحـوادثِ عـانِ

ولا تنظِرَنْ الدهْرَ يومـاً إلـى غـدٍ — ومَـنْ لغـدٍ مِـنْ حـادثٍ بأمـانِ

فإنّي رأيتُ الدهْرَ يسْرَعُ في الفتى — ويَنقُلُـهُ حـالين يختلفـان

فأمّا التي تمضِي فـأحلامُ نـائمٍ — وأمّا التي تبقَـى [لـه] فأمـانِ

ومنه قوله:(٢٠)

أيُّ صَبرٍ يـومَ التفَـرقِ غابـا — أيُّ دمْـعٍ دعوتُـه فأجابـا

مـا المطايا إلا المنايا ومـا فـرْ — قَ شَيءٌ تفريقَها الأحبابـا

ظَـلَّ حاديهمْ يسـوقُ بقلبـي — ويُرى أنّهُ يسوقُ الركابـا

ومنه قوله: (٢١)

بهـا غـيرَ معْـذُول فـداوِ خُمارَهـا — وصِـلْ بعَشيـاتِ الغَبُـوقِ ابتكارَهـا

ونَـلْ مِـنْ عظيـمِ الـوزرِ كُـلّ عظيمـةٍ — إذا ذُكِـرتْ خـافَ الحفيظـان نارَهـا

وقمْ أنتَ(٢٢) [فاحثثْ] كأسَها غيرَ صاغرٍ — ولا تَسْـقِ إلا خمْرَهـا وعقارَهـا

فقـامَ يكـادُ الكـأسُ يحـرِقُ كفّـهُ — من الشمْسِ أوْ مِنْ وَجْنَتَيْهِ استعارَها

ظللْنـا بأيدينـا نتَعْتِـعُ رُوحَهـا — فتـأخذُ مِنْ أرواحِنـا الـرّاحُ ثارَهـا

مــوزّدة مــن كــف ظبــي كأنمــا ... تناولهـا مـن خــده فأدارهـا

وقوله:(٢٣)

أمـا تـرى راهـبَ الأسحارِ قـدْ هتفـا ... وحـثَّ تغريـدَهُ لمّـا عـلا الشـرفا

أوفـى بصبـغ أبـي قـابوسَ مفرقُـهُ ... كغُفرةِ التّـاجِ لمـا عُولـيَ الشـرفا

مُشـنّفٌ بعقيـقٍ فـوقَ مذبحـهِ ... هل كنتَ في غيرِ أذنٍ تعرفُ الشنفا

لمّـا أراحـتْ رُعـاةُ الليـلِ غازبـةً ... من الكواكبِ كانتْ ترتعي السدفا

ثمّ استمرَّ كما غنّـى على طـربٍ ... مريّـحٌ شـربُ عـلا تغريـدُهُ وصفـا

هزَّ اللواءَ علـى مـا كـانَ مـن سِنةٍ ... فـارتجّ ثـمّ عـلا واهـتزّ ثـم هتفـا

إذا اسـتهلّ اسـتهلّتْ فوقـهُ عُصَـبٌ ... كـالحيّ صِيحَ صباحـاً فيـه فاختلفـا

فاصرفْ بصرفِكَ صرفَ الماءِ يومَكَ ذا ... حتى تـرى نائمـاً منهمْ ومنصرفـا

وقـامَ مُختلِـقٌ كـالبدرِ مطّلِعـاً ... والريـمِ ملتفِتـاً والغصـنِ منعطفـا

رقّـتْ غلالـةُ خدّيـهِ فلـو رُميـا ... بـاللحظِ أو بـالمنى همّـا بـأنْ يكفـا

كـأنّ قافـا أديـرتْ فـوقَ وجنتِـهِ ... واختـطّ كاتبُهـا مـن فوقِهـا ألِفـا

فاستلّ راحـا كبيـضٍ والقـتْ حجلـاً ... خِلالنـا أو كـرّاحٍ صـادفتْ سـعفا

صفـراءُ أوقـدَ فـاصفرّتْ فـلستَ تـرى ... دونهـا من التبرِ رضّوا فوقه الصدفا

فلـمْ أزلْ مـن ثـلاثٍ واثنتيـن ومـن ... خمسٍ وستٍّ وما استعلى وما لطفا

وامتطِـي سِـمطَ ودقّـي لؤلـؤٍ بـردٍ ... عـذبٍ وأرشـفُ ثغـراً قلّمـا رُشفـا

حتـى توهّمـتُ نوشيـروانَ لـي خـولاً ... وخلـتُ أنَّ نديمـي عاشـرُ الخلفـا

وقوله فيها (٢٤).

أيُّهـا القلْـبُ لا تعُـدْ .... لِهـوَى البيـضِ ثانِيَـهْ

ليسَ بَرْقـاً يكـونُ أخْـ .... ـلَبَ مـن بـرقِ غانِيَـهْ

خُنْتِ سِـراً مَـنْ لَـمْ يَخُنْـ .... ـكِ فَمُوتِـي علانِيَـهْ

وقوله فيها أيام حياتها، واسمها ورد: (٢٥).

انظرْ إلى شمسِ القصورِ وبدرِها .... وإلـى خُزاماهـا وبهجَـةِ زَهْرِهـا

لَمْ تَبْلُ عينُكَ أبيضـاً فـي أسـودٍ .... جمعَ الجمَالَ، كوَجْهِهَا في شعرِها

ورْدِيـةُ الوجنـاتِ يختَبِرُ اسْمَها .... مِنْ ريقِها مَنْ لا يُحيطُ بِخُبْرِهـا

وتمَـايلَتْ فضحكتُ مِنْ أردافِهـا .... عجَبـاً ولكنّـي بكيتُ لخصرِهـا

تَسْقيكَ كـأسَ مُدامَـةٍ مِنْ كفِّهـا .... ورْدِيـةً ومُدامَـةً مِـنْ ثغْرِهـا

وقوله في قتلها : (٢٦)

أشْفقْتُ أنْ يَردَ الزمـانُ بغـدرِهِ .... أوْ أُبتَلى بَعْدَ الوصـالِ بهجْـرِهِ

قمَرٌ أنـا استَخْرَجْتُهُ مِـنْ دَجْنِـهِ .... لبَليّتـي وجَلوْتُـهُ مِـنْ خِـدْرِهِ

فقتَلْتُـهُ وبِـهِ علـيَّ كرامَـةٌ .... مِلْءُ الحشَى ولَهُ الفُؤادُ بأسْـرِهِ

عَهْدِي بِـهِ مَيْتـاً كأحْسَـنِ نـائِمٍ .... والحُزْنُ يَسْـفَحُ دَمْعَتي في نَحْرِهِ

لو كانَ يَـدْرِي المَيْتُ مـاذا بَعْدَهُ .... بـالحَيِّ مِنْهُ، بكَـى لـهُ فـي قَبْرِهِ

وقوله فيها من أبيات: (٢٧).

أمَا واللّـهِ لـو عـايَنْتِ وَجْدِي .... إذا اسْتَعْبَرْتُ في الظلْمـاءِ وَحْدِي

إذنْ لَعَلِمْتِ أنّي مِـنْ قَرِيـبٍ .... سَـتُحْفَرُ حُفْرَتـي ويُشَـقُّ لَحْـدِي

وقوله في غلام اسمه بكر كان يهواه من أهل حمص: (٢٨).

دَعِ البَدرَ فَلْيَغرُبْ فَأنتَ لنا بَدرُ ... إذا ما تجلّى مِنْ محاسِنكَ الفَجرُ

إذا ما انقضى سِحرُ الذين ببابلٍ ... فطَرْفُكَ لي سِحرٌ وريقُكَ لي خمرُ

ولو قيلَ لي قُمْ فادعُ أحسنَ مَنْ تَرى ... لَصِحتُ بأعلى الصَّوتِ يا بكرُ يا بكرُ

وكان هذا الغلامُ شديدَ التمنُّعِ والتصوُّنِ فاحتال عليه قومٌ وأخرجوهُ إلى مُتنَزَّهٍ يعرف بميماس(٢٩)، وسقوه حتى سكر وفسقوا به. وبلغ ذلك ديك الجن فقال: (٣٠).

ياطاقةَ الآسِ التي لم تَبِدْ ... إلاّ أذَلْتَ قُضُبَ الآسِ

وثِقْتَ بالكأسِ وشُرّابِها ... وخنْتَ أمثالَكَ في الكاسِ

تقطيعُ أنفاسِكَ في أمرِهِمْ ... وفِعلُهُمْ قَطْعَ أنفاسي

لا تأسَ مولايَ على أنها ... نهايةُ المكروهِ والياسِ

هيَ الليالي ولها دولةٌ ... ووحشةٌ مِنْ بعدِ إيناسِ

بينا أنالَتْ وعلَتْ بالفتى ... إذ قيلَ حطّتْهُ على الراسِ

فالْهُ ودَعْ عنكَ أحاديثَهم ... سيُصبحُ الذاكِرُ كالناسي

•••

نشَرتُ فيكَ رَسيساً كُنتُ أطويهِ ... وأظهَرتُ عَبرتي ماكُنتُ أخفيهِ (٣١).

إنْ كانَ وجهُكَ تَترى لي محاسِنُهُ ... فإنْ فِعلَكَ بي تَترى مَساويهِ

ما استَجمَعتْ فِرَقُ الحُسنِ التي افترَقَتْ ... في يُوسفَ الحُسنِ إلا استجمَعَتْ فيهِ

مُرتَجّةٌ في تثنّيهِ أسافِلُهُ ... مهتزّةٌ في تمشّيهِ أعاليهِ

تاهَتْ على صورةِ الأشياءِ صورتُهُ ... حتى إذا استكملَتْ تاهتْ على التيهِ" اهـ

الحواشي:

١- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار – تأليف ابن فضل الله العمري شهاب الدين أحمد بن يحيى – توفي عام ٧٤٩ هـ. والكتاب مخطوطة من مخطوطات المكتبة البريطانية – لندن. وقد قام بتصويرها ونشرها فؤاد سزكين ضمن منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت – ألمانيا.

٢- ديك الجن الحمصي: هو عبد السلام بن رغبان ولد في حمص عام ١٦١هـ وتوفي فيها عام ٢٣٦هـ.

٣- نصّ عدد من كتب التراث على وجود ديوان مخطوط لديك الجن الحمصي ومن هذه الكتب تاريخ دمشق والمحب والمحبوب ومرآة الجنان ووفيات الأعيان والمنسوب ومخطوط الخزل والدأل لياقوت الحموي، وانظر تفصيل ذلك في مقدمة ديوان ديك الجن الحمصي. جمع وتحقيق مظهر الحجي: ص ٢٨ ومابعدها.

٤- جمع شعر ديك الجن لأول مرة على يدي الأستاذين عبد المعين الملوّحي ومحيي الدين الدرويش، وطبع في حمص عام ١٩٦٠م. ثم تلاه "ديك الجن" للدكتور أحمد مطلوب والدكتور عبد الله الجبوري، وطبع في بيروت عام ١٩٦٤م. ثم صدر عن وزارة الثقافة في دمشق عام ١٩٨٧ "ديوان ديك الجن الحمصي" جمع وتحقيق مظهر الحجي.

٥- انظر جريدة الأسبوع الأدبي – العدد ٤٣٦ تاريخ ١٩٩٤/١١/٣. نظرات في تحقيق التراث – جمع الشعر. مظهر الحجي.

٦- ينهض بهذا العمل الجليل معهد المخطوطات في جامعة الدول العربية وعدد من الجامعات العربية. وقد وصلتني ترجمة ديك الجن في مسالك الأبصار عن مصورة للمخطوط محفوظة في جامعة الملك عبد العزيز –الرياض– المملكة العربية السعودية.

٧- وقعت في السنوات العشر الماضية على عدد من الأبيات المنسوبة لديك الجن، وعلى عشرات الروايات والأخبار، في الكتب المنشورة أو المخطوطات المقروءة وأذكر على سبيل المثال لا الحصر كتاب فصول التماثيل في تباشير السرور الذي نشره مجمع دمشق عام ١٩٨٩ ومخطوطة الخزل والدأل لياقوت الحموي التي هي الآن في مطابع وزارة الثقافة بتحقيق الأستاذين يحيى عبارة وأديب جمران.

٨- الأغاني: ج ٥٢/١٤ يقول أبو الفرج: "ونسخت خبره في ذلك من كتاب محمد بن طاهر، أخبره بما فيه ابن أخ لديك الجن يقال له أبو وهب الحمصي." اهـ.

٩- العمدة: ج١/١١٠.

١٠- الأغاني: ج١٤/٥١ وكان أبو الفرج أول من ذكر مصطلح (المذهب الشامي) وفي الدراسات المعاصرة الدكتور عمر فروخ في كتابه: أبو تمام شاعر الخليفة المعتصم بالله ص ٨٧ ومايتلوها ومظهر الحجي في كتابه: ديك الجن الحمصي - دراسة ص ٢١٠.

١١- مسالك الأبصار - مصورة جامعة الملك عبد العزيز - الورقة ٣١١ ومايتلوها.

١٢- في المخطوط [ساير]. وكل همزة متوسطة وردت في الترجمة، رسمها المؤلف ياء.

١٣- يلسب: يلدغ.

١٤- الأبيات في ديوانه: ص ٢٢٤- جمع وتحقيق مظهر الحجي.

١٥- كذا في المخطوط. والصواب: ضننت.

١٦- الأبيات في الديوان: ص ٨٥.

١٧- الأبيات في الديوان: ص ١١٤.

١٨- الأبيات في الديوان: ص ٢٢٢.

١٩- كلمة ساقطة في المخطوط والتصويب عن الديوان.

٢٠- البيت الأول غير موجود في الديوان. والبيتان الثاني والثالث في الديوان: ص ٥١.

٢١- الأبيات في الديوان: ص ١٠٥.

٢٢- في المخطوط [فاحت]. والتصويب عن الديوان.

٢٣- الأبيات في الديوان: ص ١٣٢، مع خلاف في الرواية.

٢٤- الأبيات في الديوان: ص ١٩٦.

٢٥- الأبيات في الديوان: ص ١١٥.

٢٦- الأبيات في الديوان: ص ١٠٨.

٢٧- الأبيات في الديوان: ص ٨٩.

٢٨- الأبيات في الديوان: ص ٦٦.

٢٩- متنزه يقع إلى الغرب من مدينة حمص على نهر العاصي، ومازال سكان حمص يرتادونه إلى يومنا هذا، وقد قام على ضفتيه عدد من المقاصف والمقاهي.

٣٠- الأبيات في الديوان: ص ١٢٠.

٣١- لم ترد هذه الأبيات في ديوانه.

وجود الحق ولواحق الوجود مشروع التفكير الجمالي لدى أبي حيان التوحيدي



د. عبد القادر فيدوح
كلية الآداب- جامعة البحرين

لقد اهتم علماؤنا الأوائل بالترجمة قدر اهتمامهم بـ: "ديوان الشعر" علم العرب الذي اختصت به ودارت حوله جهودهم الفكرية والاجتماعية، وعنوا بها عناية خاصة ساعدت على تلقيح القريحة الإبداعية، ونمو الصلة بين تشخيص الصورة للمدرك الحسي في حيزها الملموس والتصوير المتوقع في نبضاته الشعورية، وهي نظرة أضفت على موروثنا مقدار القيمة الفنية للتخييل، وفي هذا إشارة إلى أهمية الترجمة التي ازدهرت في نهاية القرن الثالث الهجري، وذلك حين تفاعل البلاغيون مع بعض النصوص الفلسفية المترجمة، بخاصة ما يلائم أفكارهم منها.

لقد كانت عناية البلاغيين - وفيما بعد الفلاسفة- ترتهن على التطلع إلى ما هو خارج بيئتهم الثقافية بقوالبها المعهودة، فكانت عملية التثاقف مرتبطة بتطور الترجمة في هذه الحقبة الزمنية، مما أدى -بفعل امتزاج الحضارة العربية، بالحضارات الأخرى- إلى تفاعل أنماط التفكير، فكان من شأن ذلك أن تطور الذوق الفني الذي برهن على مرّ العصور على إمكانية التطلع إلى كل ما هو جديد بخاصة في ميدان الفلسفة التي تطفح بالاستشارة للعطاء الإبداعي.

وفي ضوء ذلك لقيت الذائقة الحسية رعاية متميزة بعد ما كانت منحصرة في حالة البداهة

الفكرية، مما أدى إلى نقلة نوعية للفيض الإبداعي في المتن العربي، في بداية القرن الرابع، في شكل تعاطي الملفوظ، أو التشكيل الفني عبر النسق الدلالي، تأثراً بسياق الحضارات الأخرى.

ولئن تم التلقيح الفكري عبر تأثر الحضارة العربية بالحضارات الأخرى، فقد مهدت الترجمة السبيل إلى صقل الملكة النقدية، والاطلاع على إجراءات أوجه الاحتمالات، حتى أصبح الكلام جامعاً لحقائق الأشياء أو أشياء الحقائق على حدّ ما ورد عند أبي حيان، غير أن هذا لا يعني تجرد الفنون العربية -وقت ذاك- من شخصيتها المتميزة والتي مكنتها من النفاذ إلى امتلاك حضارات أخرى. ومن هذا ما يعزز موروثنا الثقافي بقيمته الإنسانية، وانصهار كل دخيل على الحضارة العربية الإسلامية من مستجدات فكرية في الروح العربية، بينما لم ترد فكرة التخلي عن الشخصية العربية -الثقافية- على الإطلاق، لذلك أفضت جهود القدامى إلى استيعاب الآخر والتأثير فيه حتى وقت قريب، وهو ما ليس خافياً على أحد.

إن الذي يهمنا في هذا المجال هو تشبع الفكر العربي بكل ما جادت قريحة الفيض الإبداعي الوافد مع أصحابه أو عن طريق التأثير غير المباشر، وهي نظرة أسدت إلى مسار الحركة النقدية والفكرية فضلاً عظيماً، وجهوداً متميزة في حدود الأصالة العربية.

بعد دخول الفلسفة إلى الموروث الثقافي بدت المعرفة الثقافية متميزة بانتقالها من النزوعات الفردية في إبداء الرأي بالبديهة إلى النظر الفكري المستمد من النظريات، ليتخذ منه سياقاً توجيهياً لفعل ممارسة الإجراءات التحليلية للنص، على اعتبار أن العملية الإبداعية -في بداية القرن الرابع- كانت تخضع لنظام الإجراءات المتقننة، جريا على اتباع النسق، أو النموذج المثال الذي يتدرج بالموضوع إلى مقتضى الحال عبر تفاعل السبب بالمسبب.

ومن ثمة يمكن اعتبار جوهر المضامين الفكرية، وطرائق صياغتها مدينة لدخول الفلسفة- نتيجة ازدهار الترجمة- سواء أكان تأثيراً مباشراً أم غير مباشر، وليس عيباً على الثقافة العربية أن تأخذ من غيرها ما دامت متمسكة بأصالتها وضاربة في عمق شخصيتها الثقافية وصفائها الفكري، فمجال التأثر والتأثير وارد بين الحضارات جميعها لفترة معينة على أن يستقر بها الأمر، وسرعان ما تخلق لنفسها نمطاً متميزاً يعبر عن أصالتها.

لقد أفادت الفلسفة اليونانية الذهنية العربية، ولونتها بصبغة متميزة، حتى شملت في ذلك فكرة تطبيق القياسات المنطقية على النحو العربي، عدا ما أحدثته في ألوان الفنون الأخرى التي اتخذت سبيل التفكير الفلسفي، بغرض استكشاف المجاز العقلي الذي من شأنه أن يعيد تشكيل المدركات بما يدفع الحدس التصوري إلى استبطان الذات واكتناه عالمها الاستشرافي، لذلك أقبل القدامى على نقل التراث اليوناني الفلسفي والأدبي وتأثروا به، وكان من ضمن ما ترجموا منه كتابان من كتب أرسطوا هما: كتاب الخطابة، وفن الشعر، ويعتبران أساساً هاماً من أسس علم الجمال.. ولا شك في أن المفكرين والفلاسفة العرب أمثال أبي بشر متى، ويحيى بن عدي، والكندي، والفارابي، وابن سينا،

وابن رشد، لا شك في أنهم عرفوا أفكار الفلاسفة والشعراء والخطباء اليونان، ووقفوا على كثير من اتجاهاتهم الأدبية والعلمية، وكان يمكن أن يفيدوا فوائد كبرى في مجال علم الجمال والنقد الأدبي، ولكن اهتماماتهم كانت تتجه في المقام الأول إلى الفلسفة والمنطق وعلم الكلام(١) غير أن ذلك لا ينفي اهتماماتهم بالظاهرة الجمالية الواردة ضمن سياق حديثهم، سواء من خلال تعرضهم لجملة من المفاهيم الفلسفية، أم، تبعاً لذلك، عبر بعض الفرضيات على هامش دراساتهم، ومع ذلك فلا تباين بين كلا الاتجاهين مادام المراد واحداً يبحث في معنى المنظومة الجمالية التي تنظر إلى الكون في امتداداته الحسية والعقلية.

إن الأهمية البالغة التي حظيت بها الجمالية العربية تحدد القيمة المعيارية لوجدانها في التفاعل مع تزاوج الثقافات، وتمنح المقدرة على إشعاع مكتسباتها المعرفية من منظور المنهج العلمي، وهو ما أضفى على الشعر العربي صبوة الإبداع بتنوع مضامينه وتوسع رؤاه، وهذا كله مؤشر متمم لتنوع الحقوق المعرفية المستجدة. وهو ما أتاح للشعراء تناول موضوعات أكثر انسجاماً مع العصر، وأكثر ملاءمة لحضارتهم، فقد ارتاد أبو تمام بشعره الفلسفي أرضاً جديدة، وأتاح لشعراء أقل جرأة -مثل البحتري- أن يحرروا عقولهم من أسر المعاني القديمة المستهلكة، وأخذ ابن الرومي عنه أسلوبه في التشخيص وحول دفته الفلسفية إلى نوع من التساؤل والجدل، ثم كان أقوى الشعراء تمثيلاً لذلك المذهب الفلسفي شاعران هما أعظم شعراء العربية على الإطلاق " ولو أن ابن خلدون يعدهما حكيمين لا شاعرين": إنهما المتنبي والمعري(٢).

ولعل التوحيدي يكون أهم الذين إبدعتهم حضارة القرن الرابع الهجري، فقد أعطى لهذا العصر شرعية البحث في المدركات الجمالية، إضافة إلى ما منحه للمعارف المختلفة من سعة في مجال الفنون بخاصة، والدفع بالمشروع الحضاري العربي في مجال الإبداع إلى خصوصيات متميزة، ندرجها تباعاً في هذا الفصل.

أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء:

قبل متابعة الظاهرة الجمالية عند أبي حيان التوحيدي يجدر بنا النظر إليها في ضوء ثقافة العصر والتي وردت غالباً في شكل ملاحظات عابرة في ثنايا بحوث من سبق التوحيدي من أساتذته الذين أسهموا في تلوين نظرته الثاقبة وعلومه الوافرة.

ولا شك في أن أبا حيان التوحيدي قد اطلع على ثقافة الحضارات المجاورة المختلفة من إغريقية ورومانية وبيزنطية وفارسية وهندية، متأملاً إنجازها، سواء عبر احتكاكه بها مباشرة أو عن طريق ما ورد لدى المعتزلة والأشاعرة من آراء، كما "يمكن أن نشير على سبيل المثال إلى كاتب موسوعي كبير كأبي عثمان الجاحظ وهو من فرقة من فرق المعتزلة كيف شغل هذا الكاتب الكبير ببعض الموضوعات التي تعدّ على نحو ما من بحوث علم الجمال. ومن إمعان النظر في كلامه عن هذه الموضوعات نشعر أنه كان يمتلك تصوّراً فكرياً لعملية الإبداع الفني(٣).

لقد سلك نقادنا منذ القديم -بالمنظور الفني- طريقاً واضحا في نتاجهم، غير أن استقصاءه في سياق التنظير الذي يمنحنا دلالة الاصطلاح لم تستوعبه "الواعية" إلا في فترة لاحقة للقرن الثالث، وقد لا نخطئ الصواب إذا قلنا إن بشر بن المعتمر في صحيفته يمثل قمة النضج الذي توصلت إليه الذهنية العربية في تفسير البلاغة بشتى السبل، واهتمامها بالطاقة الشعورية بمعالجتها قضايا الإبداع في ذلك العصر.. ويحنينا من هذه الصحيفة أن التطور الذي بلغته الذهنية العربية في حداثة هذا العصر مرهون بمستوى التفكير، وما للعرب من قدرة على الإدراك الحسي ودقة الملاحظة سواء أكان ذلك عن طريق البداهة أم عن طريق التأثيرات الخارجية، وإن كانت النتائج المتوصل إليها في ذلك العصر قليلة في مجموعها إذا قورنت بنتائج العصور التالية المغذية بأحدث المناهج(٤).

إن الحديث عن طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي تحوطه بعض التحفظات وعلى رأسها مصطلح الجمال الذي لم يتبلور في الفكر العربي إلا في فترة متأخرة، غير أن الممارسة في التعامل مع هذا الفن كانت -بالفعل- قائمة في تصوير أبي حيان التوحيدي ناهيك عن بعض الإشارات التي تعد بمثابة إرهاصات شكلت مفهومه للجمال بفضل سعة ثقافته وثقافة عصره، وما أسسته "بيت الحكمة" التي تفاعلت فيها أنواع المعارف المستمدة من الفلسفة اليونانية، فكان من شأن هذه الثقافة أن خلقت منه "أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء" إذ أنه نهل من جميع المعارف الإنسانية فاتسعت محصلته الثقافية، فأصبح تفكيره مرناً، قادراً على تطويع اللغة بما تتناسب والطروحات الفلسفية فتعمقت تجاربه، وامتلأت ذاكرته بالأخبار المنقولة والشوارد المعجمية والاشتقاقات ومدلولاتها، واختمرت في ذهنه الألفاظ والمعاني فمضى يتحقق في تطابقها على مسميات الواقع وأفعال الناس، وأمعن النظر في مسائل الفلسفة للتعليل وتحليل قضايا الإنسان. مستضيئاً بدقة المنطق وحدس البصيرة، وانتخب ما يروقه من فنون الشعر والنثر والبلاغة، واغترف من المعارف على اختلافها، فهو يوفق بين الحسابات والبلاغة، وبين المنطق والفقه، ويضع فوق التخصص في مادة معينة والتقيد بمنهجها شرف "العلم" أي المعرفة على الإطلاق، وهذا ما نسميه اليوم بالثقافة"(٥).

إن امتزاج الفلسفة بعلوم اللغة والأدب والدين وامتزاج الثقافة العربية بالثقافة الأجنبية الوافدة لدى أبي حيان هو ما يسوّغ وجود الوعي الجمالي في فكره، ولعل هذا التزاوج والتلاقي هو ما دعم كفاءة ناقدنا في إدراكه للمعاني المضمرة بمساءلته للظواهر المعرفية المختلفة، وهذا ما جعل أغلب الدراسات- قديمها وحديثها- تتفق على أن "هذا المفكر كان فناناً وفيلسوفاً فنياً، ولعله أول عربي وضع علم الجمال العربي مأخوذاً عن آراء معاصريه ومدمجاً بأسلوبه، بل لعله أضاف إليه من أفكاره وحصر فيه من الآراء المتفقة مع آرائه ما يجعله أقرب إلى فلسفته الخاصة"(٦).

إن المنظومة الجمالية لأبي حيان التوحيدي مقرونة بصفة الكمال ولعل هذا الاقتران هو ما يسوغ الموقف الجمالي لصفات الشيء في عالمه الأرضي وارتباطه بماهية الوجود، وليس على أساس ارتباطه بما هو مقولة معرفية فحسب، ذلك أن الفكر العربي الإسلامي قد تناول مفهوم الكمال في صفته للعالم الآخر، عالم المبدأ الأول من مستويات ثلاثة: المستوى الوجودي الذي عبر عنه ابن

سبعين -لاحقاً- حين تعرضه للكمال بوصفه "كنه الكائن" والمستوى المعرفي الذي [يُعَدُّ] مركز تصوراته المادية والمعنوية المستجدة من العالم وقيمه الإنسانية، وبين الأشياء المادية والخصائص المعنوية وضع المستوى المعرفي للكمال، بينما يتحدد المستوى الثالث في المعيار الجمالي الذي على أساسه أصبح مقياس الكمال يمثل الأصل أو الجوهر في الجلال والجمال، وفي الموقف الجمالي منهما.(٧).

إن أبا حيان التوحيدي الذي بلغ الذروة في فهمه حركة الكون كما تداولتها ثقافة عصره، قد أقام نسقه الفلسفي على هذه المبادئ والتي يتحقق على أساسها شرف هذا العالم ومشروعيته، بناءً على ما عرف عنده بمقولة "وجود الحق الأول" وعلى هذا يتصور التوحيدي رؤية العالم في ضوء نظرية الأنساق الكلية انطلاقاً من مبدأ الذاتية التي تتعامل مع الوجود ضمن حركة التطلع لمعرفة الله والفناء فيه. وبموازاة ذلك تكون مظاهر الرذيلة التي تنذر بالخضوع للطبيعة المنتصرة مركزاً للانهيار والسقوط. ولعل مرد ذلك في منظور أبي حيان أنه لا جمال للإنسان بطبيعته بل بالتحقق المطلق لحركته الدائبة التي ترغب في معرفة صفات الحق، على اعتبار أن من شروط المعرفة التقلب من حال إلى حال، ومن هيئة إلى أخرى، يتجرد من خلالها الإنسان بوصفه عالماً أصغر، ولما كان كذلك فقد كان الكون عالماً أكبر، ومن استثمار مبادئ الكون والإنسان وتدارك نتائجهما -سعياً إلى تقويم صفتي الكمال والجمال -يتم بوجودها الاستدلال لوجود الحق بعد الارتفاع من عالم الأظلة إلى جوهر المبدأ الأول الذي هو الفيض الإلهي.

إن الطاقة الخلاقة لهذا الإنسان مكرسة لتحقيق قيمته المثلى في هذا الكون، وهي معرفة عالمه المطلق في صورة الكمال الإلهي الذي يحتمل عدة كمالات من منظور المادة والصورة، ومن منظور البساطة والتعقيد، فالكمال الإلهي هو الأكمل لأنه خالٍ من المادة والصورة، ولأنه جوهر بسيط غير مركب، ويتلوه الكمال الروحاني الذي يتراجع خطوة عن الأول حيث اكتسب الصورة الإثنية، ثم يتلوه الكمال الجرمي السماوي الذي تراجع خطوتين حيث اكتسب المادة والصورة، والتركيب الأكثر تعقيداً من الثاني. هذا على صعيد الكمال المطلق. أما بالنسبة إلى المقيد فإن الكمال الإنساني الصوري هو الأكمل لأنه الأكثر تعقيداً وشمولاً، ويتلوه الكمال الحيواني، حيث التركيب أقل، وهكذا حتى نصل إلى الكمال الهيولاني الذي لا تركيب ولا تعقيد فيه. إنه مادة فحسب، بمعنى أن الكمالات المطلقة تتفاضل بالبساطة، على حين أن الكمالات المقيدة تتفاضل بالتعقيد، إن أكمل ما في السماء هو البسيط، وأكمل ما في الأرض هو المعقد.(٨).

وكأن الكمال في نظر الفلاسفة المتصوفة والتوحيدي على سبيل المثال هو نظير المعيار الخلقي الذي يشكل بعرفانيته معرفة الحق ومصداقاً له، وذلك من خلال المعرفة اللدنية التي تحدد فضائله الإنسانية في وجودها الأخلاقي والاجتماعي بما يقابلها من كمال لصفة العالم الآخر، على اعتبار أن معرفة الكمال والتحلي به إنما تنطلق من جوهر وجود الإنسان في حركته الدائبة التي تسعى إلى معرفة النفس عبر صفة العقل، التي تتصر فيه مبدأه الأول بمواصفاته الإلهية، وذلك أن الكمال في

قيمه الجمالية لا يتحقق عبر عالم الأظلة إلا بالتحول من حال حسنة إلى أخرى أحسن "وإذا كان العالم.. يصير في كل ساعة ولحظة إلى هيئة لم يكن عليها من قبل فهل ذلك إلا لأن العالم متوجه إلى كمال وجمال ينالهما حالاً فحالاً، ثم يكون له بوجود الحق الأول مبدأ يتجدد فيه تشوقه"(٩)، وقياساً على هذا فالإنسان مدار شوق إلى الارتفاع من عالم الأظلة في الخلق إلى معرفة باطن الحق، والاندماج فيه، والفناء في وحدانيته. وذلك لن يتم له إلا عبر صفتي التمام بما هو أليق بالمحسوسات، والكمال: الذي هو أليق بالأشياء المعقولة، ومن ثمة يكون "بلوغ الشيء الحد الذي ما فوقه إفراط وما دونه تقصير"(١٠).

على أن هذا الكمال لا تتحدد معالمه في نظر التوحيدي إلا من خلال ما يحتوي الإنسان من معرفة يقينية للنفس التي تتدرج بين الروح والجسد وهي ثنائية، تحدد مدار القيمة الفنية على خلاف غيرها من المخلوقات وإن معرفة العالم لا تتحدد إلا من منظور منطق معرفة الإنسان ذاته، فقد زعمت الحكماء على ما أوجبه آراؤها ودياناتها أن من الوحي القديم النازل من الله قوله للإنسان: اعرف نفسك، فإن عرفتها عرفت الأشياء كلها" وهذا قول لا شيء أقصر منه لفظاً، ولا أطول منه فائدة ومعنى، وأول ما يلوح منه الزراية على جهل نفسه وعلى أنه لم يعرفها، وأخلق به إذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل، وعن المعرفة به أبعد، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم بل أرى أنه أسوأ منها، وأشد انحطاطاً وسفالاً لها، لأنها لم تشركه في التمييز ولا شركها في الجهل فلما حاول امتثال هذا الأمر لم يصل إليه إلا بعد التمهر في الفنون العقلية والتوهم إلى فهم دقيقها وجليلها والإحاطة بكثيرها وقليلها فكأن الوحي إنما كان تلطفاً من الله له في استيعابها بالإيماء والإشارة والحفيف من العبارة، ثم أداه الاجتهاد إلى أن عرف نفسه وحدها بأنه حي ناطق مائت، وأنه مركب من الأخلاط الأربعة التي هي عناصره وأصوله، فإن فيه نفساً ذات قوى ثلاث: وهي الناطقة التي مسكنها الدماغ، والغضبية التي مسكنها القلب والشهوية التي مسكنها الكبد.."(١١).

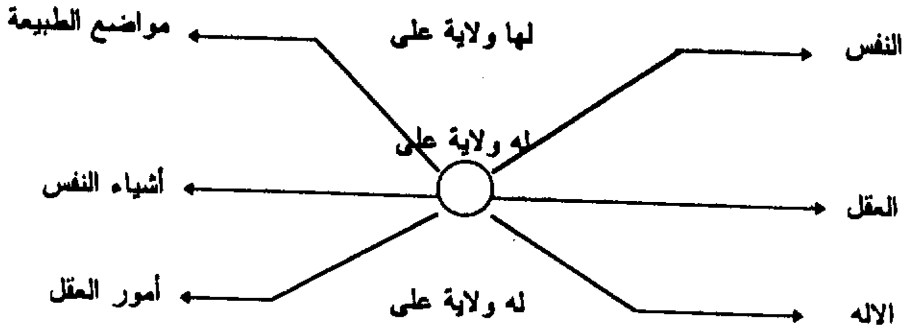
إن النفس قوة إلهية بين الاسطقسات والعقل، أي بين ما هو خارجي مفكر فيه، وما تتمكن منه النفس لمساءلة عالم الأظلة هذا، واحتوائه بغرض بلوغ العالم المثال المتعالي، والنفس بهذا الطرح- الذي يتبناه التوحيدي- تختلف عنها في مفهومنا العادي من حيث كونها تهب الجسم انتعاشاً وروحاً، وإنما تتعدى ذلك إلى المستوى الراقي المترفع عن مادية البدن ووظائفه البيولوجية وأكثر من ذلك فإن هذه النفس تتميز عن بقية النفوس الأخرى، ولا مجال للالتقاء بينهما في محاولة تحديد معرفة العالم، أو على الأقل تباعد هيولتها وتميزها عن الآخرين من حيث لا قرار لها، ولا ثبات لصفاتها على الرغم من أنها جزء من النفس الكلية التي بها تتحدد الأنفس الجزئية كما جاء في قول التوحيدي: "إن نفسك هي إحدى الأنفس الجزئية من النفس الكلية، لا هي بعينها، ولا منفصلة عنها، كما أن جسدك جزء من العالم لا هو كله ولا منفصل عنه.. ولو قال قائل: إن جسدك هو كل العالم، لم يكن مبطلاً لأنه شبيه ومسلوك عنه، وبحق الشبه يحكيه، وبحق الانسلال يستمد منه، وكذلك النفس الجزئية هي النفس الكلية لأنها أيضاً مشاكلة لها، وموجودة بها فبحق الشبه أيضاً تحكي حالها، وبحق الوجود تبقى بقاءها"(١٢).

من منظور هذا الفضاء الكلي للنفس تتحدد مهمة معرفة النموذج المثال، لذلك يركز أبو حيان التوحيدي على النفس بوصفها جوهراً بمستواها المترفع عن مادية البدن، ويكون بذلك قد أعطى تفسيراً فيسيولوجياً لوظائف النفس في معطياتها البيولوجية بغرض مساءلة العالم الخارجي الذي يسعى بدوره إلى نشدان العالم المثال، وكأن الطبيعة في عالمها الخارجي تقدم النموذج الذي صنعته بمادة، والإنسان يقوم بصنع الجميل من المادة نفسها، فإذا بشيء ثالث يصدر عنهما وهو ذلك النموذج، أو تلك الصورة(١٣) التي اكتملت فيها الرؤية الجمالية الناتجة عن عقل للطبيعة، وهنا يضع التوحيدي معايير التفسير –فيما تملكه من قوة معرفية– فوق عالم الطبيعة كما عبر عن ذلك بقوله: لما كانت النفس فوق الطبيعة (المثال) وكانت أفعالها فوق الحركة (الزمان) أعني في غير زمان، فإذن ملاحظتها الأمور ليست بسبب الماضي والحاضر والمستقبل، بل الأمر عندها في السواء، فمتى لم تعقها عوائق الهيولى والهيوليات (الماديات) وحجب الحس والمحسوسات، أدركت الأمور وتجلت بالأزمان.(١٤).

لا شك في أن موضوع النفس عند أبي حيان التوحيدي هو حالة وسط بين الطبيعة والعقل، ومن ثمة تكون هذه المقولات الثلاث مشكلة العالم الفني عبر مساءلة العالم الخارجي وتمثله الذات المدركة في تيقنها من حقيقة الوجود. ومن ثمة يتحول الوجود في خضم تعاقب هذه المراحل الثلاث من حيث كون الطبيعة تصنع الفن عبر التقاط الأشكال اعتماداً على فكرة التماثل، وبذلك تصبح الاستطقسات عبارة عن قوة دافعة للإدراك العقلي في منحاه البرهاني، هذا العقل الذي عده التوحيدي خليفة الله أو قوة إلهية تنتهي عنده المركبات إلى مركب في الغاية، والمبسوطات إلى مبسوط في النهاية"(١٥) وفي هذا اقتراب من الطرح الأرسطي القائل باسم الله مقابل الوجود الحق، ويسبق طروحات هيجل التي تبنت الذات في بعدها الميتافيزيقي حين يماثل بين الفكرة المطلقة والخالق الفعلي للعالم.

لقد أخذت هذه المقولات: النفس /العقل/ الإله، في رأي التوحيدي مغزى اشتباه الفن بالطبيعة، وهي فكرة مسبوقة من أرسطو، على ما تم تصوره للفن بوصفه تقليداً للطبيعة أو أن الطبيعة فوق الفن، وأن الفن يشتبه بالطبيعة(١٦) وأن هذه الطبيعة محتاجة إلى الفن احتياج الكلي إلى الجزئي ليتشكل(١٧)، وأن الشكل الجمالي، يدرك بالبديهة التي هي قدرة روحانية في جبلة بشرية، فهو بذلك ينزع منزع العرفانيين الغنوصيين الذين يحيلون الإدراك إلى المصدر، الله (١٨).

في كل هذا نحن إزاء ثلاثة عناصر أساسية: الطبيعة /النفس/ الإدراك، حصرها التوحيدي بغرض مساءلة العالم، وهي عناصر لا تتساوى، بل يتعلق بعضها ببعض، ويتمم أحدها الآخر، وهو ما عبر عنه بقوله: فقد كفت (الطبيعة) في مواضعها التي لها الولاية عليها من قبل النفس، كما كفت النفس في الأشياء التي لها عليها الولاية من قبل العقل، كما كفى العقل في الأمور التي له الولاية عليها من قبل الإله، وإن كان مجموع هذا راجعاً إلى الإله. فإنه في التفصيل محفوظ الحدود على أربابها(١٩) ويمكن أن نلخص هذا النص في هذه الرسمة البيانية على النحو التالي:



واللافت في رواية التوحيدي أنه يركز على مساءلة العالم التي تنطوي على ضرب من ضروب تجاوز الصورة المجسمة في تماثلها الخارجي العياني من أجل تشكل نمط من أنماط الرؤية الجمالية وهو في ذلك إنما يتعامل مع رحلة بحثه فيما يشكل تأمله للجمال المثالي في ضوء العلاقة مع النفس من غير توسط الروح. ونعني بذلك إهمال الجانب الروحي في الارتباط بالذات بما هي قيمة جمالية، كما تصورها -لاحقاً- هيجل بوصفها معياراً حقيقياً لبلوغ الوجود الحق.

إن النفس في مدار تفكير التوحيدي هي مشروع التفكير الجمالي الذي يشكل بين الطبيعة والعقل، ولولا كونها فوق الطبيعة (المثال) لما كان للفن أن يتشكل بما هو خطاب جمالي، على اعتبار أنها - أي النفس- "علامة بالذات دراكة للأمور بلا زمان، وذلك أنها فوق الطبيعة، والزمان إنما هو تابع للحركة الطبيعية، وكأنه إشارة إلى امتدادها، ولذلك اشتق اسم المدة منه"(٢٠).

ويمكن القول من جهة أخرى إن النفس هي ذلك العالم الصغير الذي نحدد به وجودنا من خلال اتحادنا بالعالم الكبير، وإن هذا لن يتم في رؤية التوحيدي إلا عبر المعرفة وميادينها لتحديد أنماط علاقة النفس بذاتها، فليست مقولة النفس إلا ذلك المساعد أو العلة المحركة لرغبة التوحيدي في تحقيق غاية الجمال، ذلك أن كل تجربة جمالية تصدر عن اهتمام الإنسان بذاته بما هي قيمة فنية، أو بما هي مشروع يتطلع إلى المعرفة، هذه المعرفة التي تصل بها النفس إلى حقيقة الكون ألا وهي الذات الإلهية، ومن ثمة تصبح المعرفة شرطاً لمعرفة الحقيقة، كما أنه لا حقيقة من دون معرفة الإنسان لنفسه بوصفها جوهراً إلهياً، وفي هذا يقول التوحيدي: "فمن أخلاق النفس الناطقة- إذا صفت- البحث عن الإنسان، ثم عن العالم، لأنه إذا عرف الإنسان فقد عرف العالم الصغير وإذا عرف العالم فقد عرف الإنسان الكبير، وإذا عرف العالمين عرف الإله الذي بوجوده وجد ما وجد وبقدرته ثبت ما ثبت، وبحكمته ترتب ما ترتب"(٢١).

إن الاهتمام بالنفس عند التوحيدي وتقديمها على ما سواها لا يعني وصفها لذاتها. وإنما بما هي قوة خارقة للإنتاج المعرفي، بل هي المقام الأول، تتيح إمكان التسامي على عالم الأظلة لمعرفة الفيض الإلهي، وبذلك استبعد أبو حيان في الإنسان جانبه الروحي لصالح النفس على اعتبار أن

الإنسان لم يكن إنساناً بالروح بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح لم يكن بينه وبين الحيوان فرق، أما النفسان الأخريان الغضبية والشهوية فإنهما أشد اتصالاً بالروح، فليس كل ذي روح ذا نفس، ولكن كل ذي نفس ذو روح، يقول التوحيدي: فأما النفس الناطقة فإنها جوهر إلهي، وليست في الجسد على خاص ما له فيه ولكنها مدبرة للجسد، ولم يكن الإنسان إنساناً بالروح بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق بأن كان له روح ولكن لا نفس له، فأما النفسان الأخريان اللتان هي الشهوية والغضبية فإنهما أشد اتصالاً بالروح منهما بالنفس، وإن كانت النفس الناطقة تدبرهما وتمدهما وتأمرهما وتنهاهما.. فليس كل ذي روح ذا نفس ولكن كل ذي نفس ذو روح"(٢٢).

لعل استبعاد أولويات الروح من مهام الإنسان في دائرته المعرفية هو أن الروح في منظوره لا يتيح إمكان ترابط العلاقة بين الكون والذات الإلهية اللذين تتطلع إليهما النفس. وبمعنى آخر إن الروح -هنا- صفة مائزة بين الإنسان والحيوان، ولو كان كذلك لما كان هناك فرق ضمن النسق المعرفي بخاصة، وبترجيح ميزة النفس للإنسان يكون التوحيدي قد سن لها البحث عما يحيط بها إلى الوجود الحق الذي يتم به التسامي لمعرفة الخالق في إطار أهمية النفس على الروح، على اعتبار أن النفس تتيح النظر إلى الأشياء بطريقة متمايزة ومتجددة، بدافع معرفة الوجود الحق، وهي رؤية صادرة عن عقيدة دينية، تنحو منحى صوفيا، وعن رؤية عقلية وفلسفية خاضعة للإطار الثقافي للعصر الذي غلبت عليه الصفة اللاهوتية وللأسس الاجتماعية والمعيشية التي عاشها التوحيدي والتي طبعت حياته بطابع التصوف حيناً، وغلبت عليها الفكر والعقل أحياناً أخرى فالترجح في موقف التوحيدي واضح بين ما يدعو إليه الفكر الفلسفي المثالي وبين ما يقرره الواقع المادي المعيش الذي تفرضه التجربة والممارسة الإنسانية فهو بعد أن يقرر أن المعرفة تعتمد على العقل والنفس يعود فيقرر أن هذه المعرفة لا بد لها من أن تنطلق من الحسيات التي هي معابر للعقليات.(٢٣).

فالأشياء في نظر التوحيدي موجودة في هذا العالم على ضربين، ضرب له الوجود الحق، وضرب له الوجود، ولكن ليس الوجود الحق، فالأمور الموجودة بالحق قد أعطت العافية نسبة من جهة الوجود وارتجعت منها حقيقة ذلك(٢٤).

إن تصور التوحيدي لخلق الأشياء المادية بصورتها الظاهرية للعيان لا تمثل إلا انعكاساً نسبياً للوجود الحق ضمن ما تحدده علاقة مظاهر الخلق بجوهر الحق، على اعتبار أن الأشياء المادية تعرف من خلال ما هو جوهري في الحق، لذلك كانت هذه الصور مرآة للحق كما ورد ذلك عند ابن عربي في تعريفاته لأجزاء العالم، وذلك من منظور إعادة الصورة إلى أصلها أو بمعنى آخر مقاربة الخلق تعبيراً عن الحق على حد ما ورد في الحديث النبوي القدسي: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني "ذلك أن عالم الأظلة كصورة كونية مصغرة له نسبة ضئيلة من الوجود الظاهري، بينما يكون الوجود الحقيقي فيها نابعاً من النموذج المثال أي الوجود الحقيقي للمثل الإلهية الموجودة في العالم العلوي والتي هي الأصل الحقيقي الذي يمنح أشباهه في العالم السفلي صفة الوجود غير الكاملة وغير الحقيقية، فالموجودات في عالم الإنسان الأرضي كلها تستمد نسبة من

الوجود غير الحقيقي من مثلها الحقيقية الموجودة في العالم العلوي، وهي إذن لا تمتلك وجوداً حسياً حقيقياً، وإنما وجود وهمي نسبي مستمد من عالم غيبي علوي هو عالم المثل"(٢٥) ما دام هو ضرورة لموضوع الفعل الحقيقي في تماثل الشيء معه. وعلى هذا الأساس يمكن أن يستمد الجمال الظاهري صورته من الوجود الحق المبدأ الأول بوصفه نموذجاً مثالاً، ولم يعد الجمال هنا منعدماً في عالم الخلق لأن مصدره العالم الآخر، عالم المثل بحسب ما ورد عند أفلاطون، فذاك نوع من المحاكاة يستمد جماله منه. فالآخر لم يعد كذلك عند أبي حيان التوحيدي الذي تميز بنظرته الثاقبة الصادرة عن عقيدته الدينية التي ميزت إدراك الجمال بصفات الله وأفعاله بوصفها المثل الأعلى في الحسن، وأن الأشياء كلها تستمد جمالها أو قبحها من تلك الصفات والأفعال"(٢٦) على اعتبار أن هذه الأشياء هي ظل للأخرى وأن هذه السفليات منقادة إلى تلك العلويات: "والعلويات مستويات على السفليات بحق العدل وما هو مقتضاها، ولأن هذه فواعل، أعني العلويات وتلك قوابل أعني المنفعلات"(٢٧) فالعودة إلى جوهر الحق لا تقتضي التسامي بين المادة والحقيقة ولا تجيز إحلال الأولى محل الثانية وفق بناء الوجود الذي يترتب فيه العلوي ثم بعدها السفلي المنقاد له بغرض اتخاذ سبيل الكشف المسخر لغاية الحقيقة، وأن معنى هذا هو اختلاف بين ما تصوره أفلاطون في رأيه النابع من صميم الجمال الكائن في عالم المثل، عالم ما وراء الطبيعة، وبين الرؤية الصوفية التي هدته إلى الإيمان، وأفرزت فيه نوعاً من التلقائية والاستجابة الوجدانية للوجود العلوي الذي ظل محكوماً بتصور عقائدي يرجح ميله إلى الكمال المخصوص بجوهر الحق على خلاف الوجود السفلي الذي يشوبه النقصان والزيف.

إن هذه النفس التي يريد التوحيدي تخليصها من المعرفة الحسية عليها أن تصادق الحقائق الجوهرية بنبذ الوسائط الدنيا الحاجزة للحقيقة، وهذه الحالة التي تعيشها النفس كشيء يتحرك نحو ما هو قار ومطلق إنما تهيئها للتصاعد في قدرتها على إيجاد درجات داخل سلسلة التجارب التي تباشرها، بحثاً عن الفيض المطلق بحيث تكون هذه الدرجات مرتبطة بعضها ببعض، لأن الكمال الأول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة(٣٠) في عالم علوي يرحب بالنفوس المعطشى إلى الحقيقة الهاربة من صرير الجهل.

وهكذا يتخذ التوحيدي في رؤيته الجمالية للنفس والعقل –التصور الوسطي في إدراكه المثالي المتشبع بالرؤية المسقطة من عل، على عالم الحس والمادة الذي تشكله النفس بامتياز، ذلك أن عناصر الطبيعة التي تشغل النفس تتطور عبر النقلات الإدراكية والتحليلية لتصبح أشياء النفس تحت رقابة العقل، وبعدها تصير أمور العقل تحت ولاية الحقيقة المثلى التي تشرف على الحقيقة الدنيا المستنبطة من العقل.

يتجلى معيار الحسن من صفات الله وأفعاله، وهذه الصفات هي "سبب حسن كل حسن وهي التي تفيض بالحسن على غيرها إذا كانت معدنه ومبدأه وإنما نالت الأشياء كلها الحسن والجمال والبهاء منها وبها"(٢٨) والحال هذه أن العلاقة بين الصفات الجمالية والذات الإلهية تنبني على ارتباط العلاقة الأولى بفعل الغيب الذي هو المطلق وهذا يعني حلول مظاهر الحسن في ذات الحق، والتي لا يمكن

تداركها بالحواس وإنما بما يدركه العقل الذي من شأنه أن يوحد العلاقة مع الغيب، ومن هنا يكون مصدر الجمال خارج نطاق الزمان، ما دام مستمداً من الجمال الإلهي، وهو ما يعني -أيضاً- خروجه عن دلالة وضعه المكاني، على اعتبار أن "الحركة والتغير غريبان عنه وهو يفيض بالحسن على الأشياء كلها لأنها من معدنه، وصدرت عنه، وإنما استمدت الأشياء جمالها منه، لذلك فهي دائماً تتشوق إلى كماله، وتعشق جماله وتسعى للتشبه به والاتحاد معه، فهذا العالم السفلي" مع تبدله في كل حاله، واستحالته في كل طرف ولمح، متقبل لذلك العالم العلوي، شوقاً إلى كماله، وعشقاً لجماله، وطلباً للتشبه به وتحققاً لكل ما أمكن من شكله"، ذلك أن حسن الشيء يضمن دوره الجمالي من خلال صفات الله وأفعاله بوصفها حوامل على الكائنات التي أخذت حد الجمال من ذات الله الخالق، العالم، العليم، الجبار.. ومن هنا تكتمل صفة الجمال ويكون سبيل الوصول إليه عن طريق الفعل، فارتباط خلية العقل مع مثل الكمال لمراتب صفة الجمال الأرضي يوحد علاقة الكائن بمرآة الحق، وفي إطار هذه العلاقة بين الجمال المثالي في موضوعيته وبين تفسير الخلق له نستطيع أن نفهم الجمالية الإسلامية، المحايثة مع العقلانية الأفلاطونية.

من هنا كان صرح الجمالية الإسلامية في الصيغة المتبنية ماهية الوجود، المتحلية في حضور الجمال الإلهي بدءاً من أسمائه الحسنى إلى تجاوز الرؤية البصرية للشيء في الوجود السفلي بما هو فيض للعالم العلوي.

وحيث كان حسن الخلق في مثاليته نابعاً من العقل فإن ذلك لا يعني إهمال الجانب الحسي بوصفه قيمة اجتماعية ترفع صاحبها إلى التعامل مع حسن الخلق فيما توجبه الأشياء المادية والعلاقات الاجتماعية ذلك أن هذا النوع من الجمال الحسي يعطي للذات تحققها الجمالي ومن هنا يتبين أن صفة الجمال -هنا- نسبية، لأنه ما من شيء مادي إلا ويستمد معياره الجمالي من تفاوت في مستويات تعاطي الحسن، معنى ذلك أن تشكل الجمال عبر الحواس من منظور التوحيدي وارد بما هي وسيط يتيح إمكان ترابط الأشياء ذات التفاعل الاجتماعي بالطبع الإنساني، ومن هنا تكون نسبة الحكم على الشيء في حسنه، بوصفه ممارسة فنية ونظاماً معرفياً يتغير بتغير الأزمنة والأمكنة.

هكذا -إذن- ليس الجمال معياراً مطلقاً لقياس الحقيقة فقط، وإنما معيار الطبع الإنساني بتفاوته الادراكي يحقق قيمته على نحو كل ما كان قبيحاً في وقت لا يجوز أن ينسب إلى العقل المجرد، وإلى أحكامه الأولية الأزلية. بل لا يقال فيه: إنه قبيح ولا حسن على الإطلاق وإنما ينسب إلى الطباع والعادات، ثم يقال قبيح بحسب كيت وكيت، وحسن وكذا وكذا مقيداً غير مطلق، ولا منسوب إلى العقل المجرد.(٣٠).

فالعقل الإنساني موجود بالفعل وهو فائض عن عقل موجود بالقوة هو (الله) ومن ثمة يكون الإنسان قوة بعقله، والطريق إلى هذه القوة (الألوهية) يقتضي نفي الحس والشك وتقوية الشوق ومصاحبة اليقين والمعرفة والاعتراف، وبهذا تستكمل النفس شوقها إلى الأول، واستكمال شوقها "هو استدامتها لحالها، وثباتها على صورتها وطربها على ما حصل لها(٣٢).

الهوامش:

١-من مثل الفلاسفة، فرق المعتزلة، الأشاعرة، المتصوفة.

٢-شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية، سلسلة عالم المعرفة ص٢١٩.

٣-عبد العزيز الدسوقي: نحو علم جمال عربي (تصور وتطبيق) دراسة في مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع، العدد الثاني سنة ١٩٧٨ ص٣٢.

٤-ينظر صحيفة بشر بن المعتمر في البيان والتبيين ٩٤/١، ٩٥.

٥-ينظر، كتابنا: الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق، ١٩٩٢ ص٢٤-٢٦.

٦-أنور لوقا: أبو حيان والتعامل مع الحداثة مجلة فصول المجلد الرابع عشر شتاء ١٩٩٦ ص٣٦

٧-د. عفيف بهنسي: فلسفة الفن عند التوحيدي دار الفكر ١٩٧٨ ص١٣.

٨-ينظر د. سعد الدين كليب: مفهوم الكمال في الفكر العربي الإسلامي. مجلة المعرفة -سوريا- ع ٣٧١-١٩٩٤.

٩-المرجع نفسه ص٢٦

١٠-التوحيدي: المقابسات ٢٦٣.

١١-التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ١٣٥/٢.

١٢-التوحيدي: الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي - دار الثقافة لبنان ط٢/١٩٨٢ ص٣٨٢.

١٣-الاسطقسات جمع اسطقس وهو الأصل والعنصر، ويطلق على أحد العناصر في مذهب القدماء وهي "الماء" التراب، والهواء، والنار".

١٤-التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ١١٤/٢.

١٥-د. علي شلق: العقل في التراث الجمالي عند العرب. دار المدى ط ١٩٨٥ ص٢٠٢.

١٦-التوحيدي: الهوامل والشوامل م٣٣ ص٩٣.

١٧-التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ١٣٥.

١٨-المرجع نفسه ١٩٢/٢.

١٩-المقابسات ١٩٢.

٢٠-الهوامل والشوامل، وينظر أيضاً علي شلق: العقل في التراث الجمالي عند العرب ٢٠١

٢١-الإمتاع والمؤانسة ١٣٤.

٢٢-الهوامل والشوامل م٣٣ ص٩٣.

٢٣-الإمتاع والمؤانسة ١٤٧/١.

٢٤-المرجع نفسه ١١٣/٢، وانظر أيضاً حسين الصديق: طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي، مجلة الموقف الأدبي -سورية العدد (١٨١-١٨٢-١٨٣) ١٩٨٦ ص٢١١.

٢٥-حسين الصديق: طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي. مجلة الموقف الأدبي ع١٨١- ١٨٢-١٨٣/١٩٨٦ ص٢١٣.

٢٦-المرجع نفسه ٢١٣ وانظر أيضاً المقابسات ص٦٥.

٢٧-المرجع نفسه ص٢١٣.

٢٨-المرجع نفسه ص٢١٣.

٢٩-الإمتاع والمؤانسة ١٣٤-١٣٥.

٣٠-الهوامل والشوامل م٨ ص٤٣.

٣١-ينظر: حسين الصديق: طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي ٢١٤ والمقابسات ٦٥.

٣٢-ينظر: عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية ١١٦٢ وما بعدها.

٣٣-الهوامل والشوامل مسامحة ١٤٧ ص٣١٦.

٣٤-المقابسات ص١٥٧.

□□□

التصوف في إيران القديمة

بقلم: محمد المُقري

ترجمة: نهاد خياطة

لعل من التناقض الزمني أن نستخدم مصطلح "صوفي" في درسنا لإيران ما قبل الإسلام، في المقابل، لقد أدى سياق الأفكار والرياضات، المبنيّة على التقوى وعلى تعاليم القرآن، إلى موقف عميق للروحانية التي رسم أطرها وبيّن مضامينها كثير من صوفية المسلمين.

ومع ذلك، ما انفكَّ هؤلاء، بمرور الزمن، يرجعون جزئياً إلى المصطلحات بلا حرج، كما يفعل غيرنا متسرّعاً، بأن التصوف الإسلامي هو استمرار لجملة من الأفكار كانت موجودة قبل ظهور الإسلام نفسه؟ هذه مشكلة أساسية ينبغي ألا نستهين بها، ولا أن نتأثر بأي نوع من أنواع الانحياز أو باعتبارات سياسية راهنة، متملّقة لكنّها هشّة وزائلة. في الحقيقة، كل عاطفة مبالغ فيها أو فكرة مسبّقة سياسية- ثقافية تتصل بإيران القديمة لم تستطع أبداً أن تفاخر بكونها عاطفة أو فكرة بنّاءة: فقد أثار هذا بالفعل أكثر من خطاء تاريخي وعلمي إذ لم يستطع أن يكون غير أساس تستفيد منه الأعياد الفلكلورية، التي تحيي ذكرى استبداد تخطّاه الزمن.

لكي نقوّم موضوعياً القيم القديمة، فإن تصنيفاً للآليات الداخلية وتحليلاً تاريخياً وبنيوياً دقيقاً للمسائل السيكولوجية- الدينية يفرض نفسه رأساً في أول تناول لنا لهذا البحث الذي يتمحور حولَ تصوف إيران القديمة، إيران ما قبل الإسلام.

فإذا كان ثمة من تقليد صوفي حقيقي بوشر به ثم، اتّسع في إيران الإسلامية، فإن هذا كان بفضل خلق جو جديد من الأفكار وعلى الخصوص بفضل عمق المبادئ الإسلامية وتعاليم الرسالة الشمولية التي تؤاخي بين الناس والتي جاء بها القرآن، وهي رسالة تنبذ كل شكل من أشكال العصبية سواء ما تعلق منها بالعرق أو اللون أو الامتيازات أو الأصل الجغرافي. وقد أنبت هذا الصعيد المناسب الكثير من العبقريات الأدبية والفنية، بما قد أتاحه من ظهور إمكانيات إنسانية واسعة كانت دفينة حتى يومئذ.

على الرغم من أن التطورات التي لاشك أنها حدثت في إيران الإسلامية قد استثارت، في نظرة إلى الخلف، إعادة لتقويم بعض من مفاهيم الإيمان القديم، إلا أنه من غير المقبول الاعتقاد بأن مأثوراً طويلاً من الدين والثقافة كان مجرداً كلّياً من فكرة صوفية على نحو من الأنحاء.

كل شيء يحملنا على الاعتقاد بأن جرثومة التصوف كانت موجودة، بل ومنتشرة، في إيران في نهاية الحقبة الساسانية(قبل انهيار السلطة الملكية الطاغية): لقد كانت هذه نتيجة لتوافر شرط اجتماعي معين- ضاغط ومبدع نتج عن روح طبقية على نحو من الأنحاء- جعل الناس يتجهون نحو تفسير يضفي روحانية أكثر على الأساطير والدغماطيقات الرسمية.

قبل كل شيء، يتعين علينا أن ندرس، بإيجاز وعلى حدة، المكونات المختلفة لمجتمع لا تُقدّم عنه الشهادات التاريخية، بكل أسف، سوى معلومات فضفاضة عن السلطة القائمة يومئذٍ وعن حياة الناس وتطلعاتهم.

ولكي نتفادى كل التباس وكل إضافة غير مجدية من المشكلات القديمة، نفضل، في النطاق المحدود بهذا البحث، اعتبار هذه المسألة وفقاً لبنية داخلية، طارحين جانباً مظهرها الخارجي.

على الرغم من أن دعوة زرادشت كانت تنطوي على روح إصلاحية، إلا أن الأجزاء المختلفة من "الأفستا" في صيغتها الحالية، تنطوي على بقايا من عبادات ترجع إلى ما قبل المزدية. ولقد كانت ذكريات هذه العبادات هي الأساس لعدد معين من الخصوصيات(مصالح خاصة) الاجتماعية والإيديولوجية مؤيّدة، بالتوازي مع تعاليم النبي الإيراني، من سلطة ملكية تنسب نفسها، بحكم موقعها من السلطة، إلى سلالة شبه إلهية. وبما أن توضيح وتحليل الأفكار الأساسية الخاصة برسالة زرادشت لم نباشرهما قط، نلاحظ مع ذلك، في ضوء تفكير وبحث جدّيّين، تلك الحساسية المزدوجة التي يتصف بها مأثور ألفيّ يعكسه ركام كثيف من المعطيات التي اشتملت عليها"الأفستا".

إننا نستخلص نتائجنا وأفكارنا من النصوص المزدية التي يُعتقد أنها تحتوي على كتابات قديمة، على الرغم من أن قسماً كبيراً منها جرى تحريره في زمن متأخر.

لقد اختلطت بمفاهيم صاغها الأدب المتأخر الذي يعود إلى فرقة "البَرْسي" (وهم ذرية أتباع زرادشت الإيرانيين الذين هاجروا إلى الهند في الماضي).

لقد جاءت إلهاماتٌ تصوّفيّةٌ معينة نتيجة لسياقات طويلة تنامت على مراحل. فقد باشرها التأمل في الصور الميطيقية(=الأسطورية)- ناتجة عن كوسموغونيا (=ولادة الكون) ومولّدة لميتافيزيقا تناسبها-، مروراً بتأسيس أوامر ونواهٍ أخلاقية ونوع من الحكمة الشعبية، وصولاً إلى صيغة مرتقية من الروحانية المنفتحة على التحرر، بعد غياب البنية الاستبدادية، في حقبة ظهور الإسلام وانتشاره.

والمراحل التي يتم اجتيازها، وهي التي ذكرناها، بالنسبة إلى العصر الذي تأسست فيه، غنيّة بالفكر البشري، ويشكل كل منها أساساً صلباً للمراحل اللاحقة.

عناصر تصوّفيّة انتقائية:

لقد اجتازت شمولية موضوعة صوفية معينة في إيران ما قبل الإسلام مسافةً طويلة قبل أن تتخلص من العقبات المتصلة باعتبارات ترجع إلى قومية اصطفائية قاصرة على الطبقات العليا من المجتمع ولا تكترث لمختلف التكتلات البشرية التي تغطي مساحة واسعة جداً.

إن مفهوم الـ "خوارانا" KHVARANA "النور القاهر"، على الرغم من وروده في "الأفستا" كثيراً، يبدو أنه ظل يحتفظ بذكريات تعود إلى ما قبل المزدية، أو إلى الحقبة ما قبل الزرادشتية تحديداً. فهذا النور مرتبط بأبطال وملوك أسطوريين يسبقون، في مجمل التاريخ التقليدي، دعوة زرادشت نفسها.

بحسب الأفستا(زمياد- يَشْت، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٤)، يرجع هذا "النور القاهر" إلى الأقوام الآرية التي ولدت والتي سوف تولد"فهو، بحسب الفقرة ٦٨ من هذا اليَشْت، يمنح الملك من القوة ما يستطيع معه"أن يقضي بضربة واحدة على جميع الأقوام غير الآرية". ثم هو"المجد الملكي الذي يحفظ الأقوام الآرية وأنواع الحيوان الخمسة، الذي يهبّ لنجدة الصالحين والديانة المزدية" (زمياد- يَشْت، ٦٩). يتبّدى هذا"البهاء السماوي" في صيغته الابتدائية، الأولى في ثلاث صور متمايزة: صورة اهورا- مزدا وزرادشت(وهي صورة الكهنة)، وصورة الأريين(ايريانم خوارانو)، وصورة الملوك(كوا إم خوارانو). ثم تحوّل فيما بعد لكي يصبح" جزءاً من الجوهر الإلهي"، يحيط بهالته المقرّبين من الله أو أخلاّء الله، وهو مفهوم عزيز جداً على الصوفية المسلمين الإيرانيين.

لاشك أن الحصرية الابتدائية لهذا"النور القاهر" في الأريين وفي الملوك، ترجع جزئياً إلى المفاهيم التي تعين الوظائف المفيدة وقوة الكائنات السماوية. الجذر اللغوي لكلمة KHVARANA لا يمكن إلا أن تكون له صلة بـ HVAR الوارد في "الأفستا" أو H(u) VAR وSVAR الفيدية أو S(u)VAR(=الشمس). لكن السلطة الملكية انتزعت لنفسها معنى واحداً من هذا المفهوم، وهو القهر، بغية تأسيس امتياز خاص بذات الملك نبذه الإسلام فيما بعد. ليس من المستحيل أن تكون طرأت تعديلات أساسية في هذا المعنى على النصوص الأفيستية التي جرى تجميعُها في مختلف الحقب المتعاقبة في عهود الانحطاط و إنما طرح نفسه بغية تعميق عدد معين من الموضوعات المستطيقية(=التصوفية) التي تشكل بالتالي أساس الروحانية المثرية(نسبة إلى الإله"مثرا"). إذ ليس كهذا"النور الإلهي" ما يجلب الرفاهية والهناءة للناس وإلى مثوى العائلة، ويهب الخصب والوفرة للأرض المحروثة وللماشية. لقد تخلى هذا النور عن الملك"يما"(=جمشيد) الذي نطق بالكذب واسلم نفسه للكبرياء والغرور(زمياد- يشت، ٤٣- ٤٩). هذه الموضوعية عادت فاتخذتها شهنامة الفردوسي التي وصفت سقوط جمشيد لكي تعطي هذه الحكاية مضموناً أخلاقياً وروحانياً يمكن تطبيقه وتعميمه في كل العصور على الجماعة الإيرانية: "عندما رأى هذا الملك أن سلطانه أخذ يتوطّد، لم يعد يقبل أن يضاهيه شخص آخر في العالم. فدعا ذات يوم أعيان المملكة إلى الاجتماع وأكد لهم أن ما من كائن حي يستطيع أن يعلو عليه. وأضاف أن بفضله ازدهرت الفنون وترسّخت أركان النظام...؛ لقد زعم

أن جميع الناس مدينون له بالنوم والطعام والراحة وأن جهودهم ومسرّاتهم ما كانت لتوجد لولا فضله. ثم نسب حصريّة القهر (المجد) والتاج إليه وحده، متحدّياً كل من يرتاب في سلطانه. بإظهاره هذه الكبرياء، ونطقه بالأكاذيب، وبعرضه أبّهته وثراءه أمام أعين الجميع، أظلمت أيامه المجيدة واعتزل شعبه بصورة نهائية. بذلك غادره "الخوارانا" الذي كان يقيم فيه، وانتهى جمشيد إلى أن غلب عليه أعداؤه". على الرغم من أن الأفستا دعت إلى سعادة الناس ورفاهيتهم وإلى حياة الدعة للماشية، إلا أن هذه الدعاوى التي تتسم بالغرور، وهذا العرض للثراء الشخصي، عبارة عن مطامح روحية فارغة بعيدة عن التقى والخشوع. فهذه كلها تناقض ذلك العمق الذي يتطلبه مثل أعلى له صلة بـ "النور القاهر" الذي يغمر رجل الله. هذا التنديد الذي يتكرر عدة مرات في المأثور الإيراني. (مثلما هو الحال على سبيل المثال الوساوس الغبية الشهيرة التي كانت تساور الملك كيكاوس في الملحمة الفارسية)، إنما يصدر عن روح متجردة عن الدنيوية ولا تكترث بها ولا بحياة المظاهر. إن هذا الحكم إنما يرجع إلى حساسية الشعب الإيراني المناهضة للاستبداد ويتبأر[1] في مؤسسة تتصادم على الدوام مع تطلعات الناس إلى حياة أفضل. شيئاً فشيئاً اتخذ مفهومُ "النور المجيد" (أو: النور القاهر)، الذي كان حِكْراً على الملوك في البدء، معنىً جديداً واسعاً مع الإصلاح الزرادشتي، بحيث صار يشمل الإيرانيين عموماً لكي يحل أخيراً على "مرت- إي- أهرار" الإنسان الطاهر والكامل" في الديانة المزدية، مهما كان أصله وعرقه.

فالإنسان يمكنه احتياز هذا النور الذي يوزع القوة والعقل ببذل جهود شخصية واعتماداً على مكانته الروحية. لكن لا يناله الظالم ولا الطاغية، بل يظل بعيداً عن متناولهما. فالفقرات ٤٥- ٥٤ من "زمياد- يشت" تصف صراعاً مريراً بين "إسبانتا مانيو (=الروح القدس) و"انكرا مانيو" (=الروح الشرير) في سبيل الحصول على هذا النور المجيد أو القاهر كل من هذين العدوّين يعبئ أنصاره وأتباعه الأكثر سرعة. في معسكر الروح القدس نجد "فوهو مانو" (الفكر الصحيح)، و"أشابهيشتا" (النظام الصالح)، و"أتار" (النار، ابن اهورامزدا).

وفي المعسكر المضاد يقف "أكام مانو" (الفكر الخبيث)، و"آيشما" (شيطان الغضب) و"داهاكا" (الهُولة ذو الأفواه الثلاثة)، و"اسبيتيورا" (اخ ييما). من كل معسكر يخرج بطل ثم يندحر عسكر الشيطان في النهاية، ويبقى "الخوارانا" في قاع بحر "فوروكاشا" يمسك بالخوارانا جني المياه، "ابام نابات". لكن الخوارانا يتخلص بعد ثلاث محاولات متتابعة من الملك الطوراني فرانهرسيان (بالفارسية افرسياب) ويدركه في اللحظة المناسبة البطل فريدون الذي ينقذ إيران من الملك "زهّاق" ZAHHAK، الطاغية الذي يمثل السيطرة الأجنبية.

الجانب الغنوصي من "الخوارانا" نجده، أول ما نجده، في الفقرة ٥٣ من اليشت XIX من الأفيستا التي تعرض هذا المبدأ الإلهي الذي يجلب "التنوير والامتلاء بالمعرفة"، وهاتان الصفتان يتصف

[1] من البؤرة.

بهما"الأثراوان" ATHRAVAN، رجل الدين في الكهنوت المزدي.

كذلك الفقرة ٦٩ من هذا اليشت تعيّن الدور المنجد لهذا "النور الإلهي" الذي يجلب الفرح ويخفف الآلام البشرية.

إن مجمل الصفات التي تنسب إلى"الخوارانا" تسمح لنا باعتباره"مبدأ إلهياً" أو"فضلاً سماوياً"، يشع كالهالة على الإنسان العادل والتقي. إن"الخوارانا" مفهوم مجرد، لكنه يمكن أن يبدو للإنسان الواقع تحت المظاهر المادية، أي الكبش الوحشي الذي يتبع الإنسان ويدركه، وكذلك النسر أو الصقر، اللذان يرمزان إلى القدرة الإلهية، وكل هذا على مستوى الأساطير. يجدر بنا أن نلاحظ أن صوفية المسلمين رمزوا إلى المحبوب السماوي بنسر ملكي! وهو صورة مستعارة من إيران القديمة. والشمس تتخذ في الفلكلور وفي الأدب الإسلامي الفارسي مظهر عصفور ذي جناحين ذهبيّين(مورغ زارين- بال)، مجاز مستمد من عبادات الشمس القديمة. ولهذه الصورة صلة وثيقة بالألوهية العليا والمبدأ المنير الذي يضيء الإنسان في سعيه إلى بلوغ المعرفة.

تكشف لنا هذه الملاحظات الأولية أصول تصوّفيّة انتقائية، العامل الرئيس فيها الذي يتسلم زمام السلطة عن طريق القوة. وهي جهود وفضائل يلذ بها ويتحلّى بها من يستهويه"النور القاهر" ويجعله موضوع الحب الإلهي. هذه الذكريات القديمة مما قبل المزدية احتلت مكاناً لها في الوحي الجديد الذي بشّر به زرادشت، وهو الوحي الذي يتّجه نحو ديمقراطية نسبية فالبنية البطريركية(الأبوية) الابتدائية التي قام عليها المجتمع الإيراني قد تعدّلت بفعل آليتين داخليتين إحداهما ذات صلة بالسلطة المطلقة والاستبدادية، والأخرى ذات صلة بتحرر الشعب والتقدم الروحي للفرد: العنصر الأول هو عنصر الميثولوجيا الكوسموغونية (-المتعلقة بنشأة الكون)، أي"الخوارانا"، وقد ساهم بالفعل في روحانية متطورة، فقد شكّل، بفضل التطورات السابقة على هذه الأخيرة، أحد أسس تصوّفيّة حقيقية في العمق. وباتصاله بالأخوّة التي حضنّ عليها الإسلام، قُدّر لهذا"النور الإلهي" أو"الفضل السماوي"، الذي صار يُعرف باسم"نور الولاية"، أن يَخلد في أوصاف وصور الأولياء والأبطال، تارة في مظهر الهالة، وطوراً في صورة الشعل الطويلة تحيط برأس الشخص أو حتى بجسده كله. هذه الأشعة؛ وهذه الشعل، ترمز إلى اختراق "الجوهر الإلهي" الذي يقيم في الإنسان.

في العهد الإسلامي يحتل مفهوم"الخوارانا"هذا، الذي صار يعرف باسم "الأنوار القاهرة" في الفلسفة التصوّفيّة السهروردية، مكانة راجحة خصص لها هـ. قربان قسماً كبيراً في أعماله.

الإسهامات الروحية المزدية:

يتناول اليشت الثالث عشر من الأفيستا(فرْوَرْدين يشت) مفهوماً خاصاً بالمزْديّة هو "المعروف في الأفيستا باسم فراواشي) الذي يشكل أحد خمسة أجزاء تؤلف الكائن البشري. هذه العناصر الخمسة هي:

الجسد(تان)، والحياة(آهو أو جان)، والنفس(أرْوان أو راوان)، والصورة(إيويناك)و (الفروهار) المخلوق قبل ولادة الإنسان. هذا الأخير عنصر خالد يتحد بالنفس ويصعد إلى السماء بعد موت الإنسان. إنه العنصر الأطهر والوحيد الذي لا يهلك، يتيح للنفس أن تظل حية بعد غياب الجسد. جميع الأشياء والمعادن، جميع الكائنات المخلوقة، والكائنات السماوية، حتى اهورا مزدا لها(فروهار) لا يناله دنس ولا يقع في إثم.

الـ "يَسْنا" السادس والعشرون، ٤، والـ "يَشْت" الثالث عشر، ١٤٩، يعددان هذه العناصر التي يتكون منها الإنسان باعتبارها"آهو"(في الفهلوية: جان)، الحياة، ويترجمها"درمستتر" إلى "العقل"، و"دائينا" الدين، و"باؤدها" المعنى و"أروان" النفس، و"الفراواشي"(بالفلهوية: فروهار). أما "تان"، الجسد، و"إيويناك"، الصورة، فنجد لهما في النص الفهلوي المعروف باسم"بونداهشن"(كتاب الخلق)، على وجه الخصوص.

إذا تركنا جانباً الـ"تان" (الجسد) الهالك والـ"إيويناك"(الصورة)، التي تأتي من الشمس وتعود إليها بعد الموت، فإن "آهو" و"دائينا" يساويان "جان"(الحياة)، ويتميزان تماماً من "أروان"(النفس) ومن"فروهار". الـ"دائينا"(بالفلهوية: دين) المذكور في الأفيستا، غالباً ما يترجم إلى"الدين"، والكلمة شبيهة بالكلمة العربية التي تدل على نفس المعنى، وتستعمل في الأفيستا بمعنى"الضمير" و"الصوت الداخلي" الذي يحث الإنسان على اتباع الطريق المستقيم، ويدل على الفكرة الطيبة والكلمة الطيبة والعمل الصالح. بعد الموت، يتجلى"دائينا" للإنسان التقي في هيئة حورية جميلة الوجه واقفة على جسر"تشنواط" TCHINVAT. على العكس، تظهر للخاطئ في هيئة ساحرة شمطاء قبيحة الوجه، وتكشف للرجل الفاسق، بمنظرها الشنيع، ما ارتكبه من سوء العمل. أما"باؤدْها"(في الفهلوية: بود)، وهو القدرة على التمييز والإدراك التي توجه الذاكرة والعقل، فيبقى بعد الجسد ويصاحب النفس (أرْوان) إلى العالم الآخر. على حين يرتبط"آهو"(الحياة) بالنفخة، تتحمل النفس(أرْوان) مسؤولية ثقيلة هي مسؤولية الاختيار بين الخير والشر، تكافأ أو تعذب في الآخرة بحسب موقفها. أو مواقفها في الحياة الأولى. أخيراً، العنصر الأبرز والأخص في المزدية(على الرغم من عدم وجوده في الـ"غاثا"، وهي الجزء الأقدم من الأفيستا الذي بين أيدينا) هو"الفروْهار" أو"الفراواشي" الذي يتميز من الحياة والعقل والنفس.

يمثل"الفروهار" الطبيعة الإلهية التي تقيم في الجسم البشري. هذا المفهوم، الذي نستغرب وجوده عند فرقة المخلصين للحق(وهم زنادقة في نظر الإسلام الرسمي)، يُسمى"الذات" (كلمة مستعارة من العربية)، وتعني حرفياً"الجوهر". والـ "ذات- دار" هو من يُعهد إليه بجزء من"الجوهر" الإلهي أو الملائكي. وفي موازاة هذه الكلمة يُستعمل اصطلاحاً الـ "نرّا"(في العربية: نرّة) والـ"مايا" (الطبيعة، الخميرة، الأساس). المعادل لـ"ذات -دار" هو إذن"نرّا- دار" أو"مايا- دار" وإذا كان الأمر يتعلق بـ"سُكنى" الله في جسم بشري فإن الشخص"المَزُور" يُدعى "شاه- مهمان" أو "خودا- مهمان"(من في جسمه ينزل الله، بصورة وقتية).

من الممكن إرجاع بعض مظاهر تعاليم"المخلصين للحق" إلى بعض استعارات لاحقة من فرقة"القرْسي" الهندية بواسطة ترجمة غنوص مُبادئ لم نعرف أهميته و توجهاته الصحيحة حتى الآن. في المقابل، إن تشابه الأفكار التي تتصل بـ"الذات" و"الذرا" و"المايا" والأفكار التي تتصل بـ"الفروهار" لَهُوَ تشابه ذو طبيعة من الطراز الأول.

يعتبر"الفروهار" في الأفيستا نوعاً من الروح الحارس الذي ينزل على الأرض في لحظة ولادة الإنسان، لكنه موجود قبله، كل مخلوق(ملائكة، بشر، حيوانات، نباتات، أشياء)، بدون تمييز، يمتلك"فروهار" متميّزداً materialsant في هذا العالم، ثم يخلع عنه غلافه الدنيوي بعد الموت. هذا المفهوم ليس بعيد الشبه عن أفكار أفلاطون.

تحت تأثير علم التنجيم القديم، تروي النصوص الفهلوية أن جميع الأجرام السماوية تمثل"فروهارات" الكائنات المخلوقة أو التي سوف يخلقها أهورا مزدا.

"الفراوردين- يشت" تجعل من"فروهارات" الأخيار القوةَ المحركة التي تقود العالم، وإليها يخضع حتى الإله الأعلى اهورا- مزدا نفسه. يقول اهورا- مزدا مخاطباً اسبيتاما زرادشت:

"أي زرادشت أيها الطاهر، لسوف أبيّن لك الشدة والقدرة والعظمة والنجدة والبهجة التي تقيم في الفراواشي،المظفرين المخيفين- أعني فراواشي الأخيار. كما يهبّون لنجدتي، كذلك يعينونني- أعني الفراواشي المخيفين، فراواشي الأخيار."

"إنه، بجلالتهم وعظمتهم، أيْ زرادشت، أسوّي نظامَ السموات العُلى، السموات المنيرة التي تهيمن على الأرض وتحيط بها من البعيد المرئي. كما في البيت، يقيمونَ في الفضاء السماوي."

"إنه، بجلالتهم وعظمتهم، أيْ زرادشت، أسوّي أمر أرذوي سُورا أناهيتا، في المدى البعيد، التي تهب الشفاء للمرضى، أناهيتا عدوة الشياطين، الوفيّة لناموس اهورا(الملائكة)."

هكذا يمضي اليشت الثالث عشر حتى الفقرة ٨٥ منه في تعداد الفضائل التي تنسب إلى فراواشي الأخيار والأتقياء. ثم يلي ذلك ابتهال لفراواشي الأبطال والفائزين المزديين، في صورة قائمة أولياء وأشخاص أسطوريين وتقليديين معترف بهم بنوع من الرسمية.

يشبه مخطط الفراوردين- يشت، في مجمله، مخطط زمْياد- يشت الذي يعقب فيه الثناء على"خوارانا" الجبال تعداداً لأسماء"خوارانا" الآلهة والأبطال والمنقذين الأخيرين الذين ينحدرون من أسرة زرادشت.

لا يقتصر مجموع عدد الفراواشي الذين يملؤون السماء على العدد المذكور في هذا اليشت، من حيث أن بعضهم لم يتخذ بعد صورة له: إننا نرى في هذه العناصر الروحانية فريقاً من الملائكة يحتل المكان الثالث بعد"الأماشا اسبانتا" (القديسين الخالدين) و"اليزاطا" (الكائنات المختلفة الموكلة بأيام الشهر الثلاثين). إن مفهوم الملائكة، بالمعنى المخصوص للكلمة، الذين يعمرون السموات، هو أقرب إلى

مفهوم "الفراواشي"، خصوصاً بسبب وظيفة هؤلاء وكثرتهم. إن ندرة الوثائق عن إيران القديمة تقتضي أحياناً أن نلجأ إلى نوع من استيضاح كتابات العلماء الإيرانيين من الحقبة الإسلامية، على الرغم من أن موافقاتهم الجديدة مستفادة في قسمها الأعظم من الإسلام ومصبوبة في قالب إسلامي. نتكلم بهذا الصدد، من أجل تبيان دور "الفراواشي"، عن دراسة تتناول موضوع الملائكة. يحكي لنا تاج الدين محمد بن عبد الكريم الشهرستاني(٤٧٩- ٥٤٨هـ/ ١٠٨٦- ١١٥٣م)، وهو من علماء الكلام المسلمين الذين يلتزمون مدرسة الأشعري، في الوقت الذي يحتفظ فيه باستقلاله الفكري- يحكي لنا بضع وقائع مفيدة بهذا العهد، وهو مؤلف الكتاب الشهير المعروف باسم "الملل والنحل"، الذي تناول فيه الأديان والفرق التي كانت معروفة في عصره. كذلك خلّف لنا عدداً من الكتب والمقالات أحدها بالفارسية اشتمل على واحدة من رسائله. في هذه الرسالة، يدرس درساً عميقاً الفرق بين الخلق والأمر(كن). يذهب الشهرستاني إلى أن الأمر أزلي قديم والخلق عارض أو حادث ephemere، من حيث إنه ليس غير تجلٍ للأمر. وتعزيزاً لما ذهب إليه يستشهد بالآيات القرآنية التالية:

سورة الشعراء ٢٦/ ٧٨ وسورة طه ٢٠/٥٠، وسورة الأعلى ٧٨/ ١-٣.

وفي أولى هذه الآيات يقول إبراهيم: ﴿فإنهم عدولي إلا رب العالمين. الذي خلقني فهو يهدين.﴾ وفي الثانية يقول موسى: ﴿قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى..﴾ وفي الثالثة يقول الله لمحمد: ﴿سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوّى والذي قدّر فهدى﴾ يقول الشهرستاني إن إبراهيم تكلم باسمه الشخصي، وموسى تكلم على وجه العموم، ومحمد تكلم على وجه الإطلاق. وهذا يمثل ثلاث مراحل في طريق الكمال Plenitude، كل منها أعلى من سابقتها. في المرحلة الثانية، يتعلق الأمر بالخلق والهداية في الوقت نفسه، بينما نجد في المرحلة الأخيرة أربعة عناصر: الخلق والتسوية التقدير والهداية.

فيما يتعلق بالخلق الجسماني، تتكون التسوية من إقامة التوازن فيما بين العناصر الأربعة التي تؤلف الجسد: الماء والنار والهواء والتراب. والتقدير الروحي يتكون من الهدى الرباني، لكي يتحقق الإتقان. إذن، الخلق والتسوية الفيزيائية يرجعانِ إلى "الخلق" الفردي(الجسد). أما التقدير والهدى الروحي فيتعلقان بالنفس. من أجل الخلق، سخر الله عمالاً وأسماهم ملائكة، ومن أجل ميدان الأوامر والنواهي، خلق بشراً وأسماهم أنبياء.

أدوات الخلق هم مَلَك الحياة، ومَلَك الموت، ومَلَك الولادة، ومَلَك الرزق، ومَلَك الآجال. والوسائل المستعملة في الأوامر والنواهي هي: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد. ولا يصح إيمان امرئ إلا إذا آمن بهاتين الفئتين من الوسائط، من أجل الخلق الجسماني والتقدير الروحي، يستند الشهرستاني في هذا الموضوع إلى الآية ٢٨٥ من سورة البقرة: ﴿... والمؤمنون كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله.﴾ لقد وضع الله على لسان الملائكة كلاماً شريفاً وأرسل كتباً مطهرة إلى أنبيائه. يصاحب كلّ كائن مَلَك ويحمل كل مَلَك كلاماً. والملك يحمل عبء الكلام والكلام ينجز عمل

الملك... الأنبياء يسمعون كلام الله ويشاهدون ملائكة الرحمن، بينما يسمع المؤمنون الكلام الذي تضمنته كتب الله. ثم يبين الشهرستاني أن الحركات الطبيعية ثلاث: الحركة في المركز، والحركة من المركز، والحركة إلى المركز. الحركة في المركز: هي الحركة المحورية، والحركة من المركز: هي الحركة الآتية من أعلى، والحركة إلى المركز: هي الآتية من أسفل. والحركات الاختيارية أيضاً ثلاث حركات: حركة الفكر، حركة الكلام، حركة الفعل، أما حركة الفكر فتتعلق بالحركة المحورية لأنها تدور حول العالم، وحركة الكلام حركة الفعل، أما حركة الفكر فتتعلق بالحركة المحورية لأنها تدور حول العالم، وحركة الكلام تتعلق بالحركة الآتية من الأعلى، وحركة الفعل تتعلق بالحركة الآتية من أسفل. والحركات الطبيعية تدخل في ميدان الملائكة والحركات الاختيارية في ميدان الأنبياء. فإذا تطابقت الحركات الطبيعية مع إرادة الملائكة، تخلص مزاج الجسد من متاعب هذا العالم. وإذا تطابقت الحركات الاختيارية مع إرادة الأنبياء، كانت الحالة الروحية تامة في عالم الغيب. وفي الميدان البيولوجي إذا أصابه عيب أو عاهة بحيث يحتل اعتدال مزاجه، عندئذٍ يضطرب مزاجه الفيزيائي. أما في الميدان الروحي فإذا خالف وصايا الأنبياء وسيطر عليه الهوى بحيث تفقد النفس توازنها، يفسد المزاج الروحي.. كل تسابيح الملائكة وصلواتهم، المقصود منها إنشاء الحركات الطبيعية. وكل عبادات الأنبياء وأفعالهم، المقصود منها إنشاء الحركات الاختيارية. وإنه لأمر غريب أن يوكل الملائكة، وهم كينونات روحية، بالشخص الفيزيائي، وأن يوكل الأنبياء، وهم أشخاص جسمانيون، بالنفس وهي كينونة روحية، في ميدان الطبيعة العاملون جميعاً مجبورون، وفي نطاق الشريعة، العاملون جميعاً أحرار. فملك مكلف بالسهر على تكاثر الجرثومة البشرية، وآخر يقوم بتحويل هذه الجرثومة إلى علقة من دم متجمد، وثالث يرعى نمّو الجنين. وهكذا حتى آخر مرحلة. وتزيد أهمية الملك بزيادة المهمة الموكلة إليه، كذلك، فيما يتعلق بالنظام الروحي، كل نبيّ، منذ آدم حتى محمد، يرتدي معنى تزداد أهميته باطراد.

الفكر اللاهوتي عند الشهرستاني، الذي يردد أصداء قديمة، هو لنا ملاذ نلتمس فيه استيعاب مفهوم الـ "فروهار" (أو الفراواشي) وما أدخله عليه من تطوير مفكر إيراني مسلم، بالإضافة إلى أنه عالم بالبدع والمذاهب ومؤرخ للأديان. الدور الوظيفي المعطى لكل ملك من الملائكة يبيّن بجلاء أنه يتعلق بمفهوم مجرد، وأنه ذو علاقة بمهمة "الفروهار" التي يقوم بها في عالم الغيب. ومع ذلك فقد يوجد خلط كينونات المرتبة الأولى (الخالدين السبعة) واليزاطا المزدية بهذه "الكائنات" غير المادية في تفكير الشهرستاني.

كان ينظر إلى "الفروهارات" منذ مدة طويلة من مظهرين، أولهما كتمثيلات مجردة، و الثاني باعتبارها كينونات لا شكل لها تتكيف مع الأجسام التي تعيّن لها. هناك مواحدة مدهشة بين المقاطع الأولى من الـ "فروردين- يشت" وشروح الشهرستاني على هذه القوة المحركة التي تسكن وتحكم كافة المخلوقات.

في الفقرة الثانية من هذا اليشت، يعلن هورا- مزدا لزرادشت أنه "بعظمة الفراواشي ومجده ينشأ

الطفل سليماً في حضن أمه...، وأن أهورا- مزدا يكوّن العظم والشعر والجلد والأمعاء والرجلين وعضو الجنس. "وفي الفقرة الخامسة عشرة يبيّن أنه"بعظمة الفراواشي ومجده تحبل الإناث بصغارها وتنشئهم أحسن تنشئة ويكثر لديهن الأولاد. "الشهرستاني، قبل كل شيء، ينسب إلى الوسطاء السماويين الموكلين بوظائف الجسد والحركات الطبيعية(الحركة المحورية والحركة الآتية من الأعلى والحركة الآتية من الأسفل) ذات العلاقة بحركات الفكر والكلام والفعل. ثم يمضي إلى القول إنه في كل مرحلة من تطور الوجود وكيل أو عميل أو وسيط يسمى والحالة هذه ملكاً: مهمته -مثلاً- أن يسهر على المرحلة الأولى من تطور البزرة البشرية، وآخر ينكب على تحويل هذه البزرة إلى علقة من دم مخثر، وآخر يراقب الجنس، وهكذا حتى المرحلة الأخيرة. حتى أنه يقرر أن ما يفرقه عن المأثور المزدي خصوصاً تناسب أهمية هذه الكينونات الوظيفية مع أهمية المهام الموكلة إليها.

إن استمرار هذه الفكرة وتطورها في إيران، انطلاقاً من ميثولوجيا ذات نبرة أخلاقية متسامية شكلت تعبيرها الخاص عبر القرون، اغتنت مع ظهور الإسلام بمفاهيم فلسفية وببنية روحية صلبة. من الواضح أن إسهامات روحية حية ذات صلة بهذا العنصر السماوي قد اكتسبت مكانة مرموقة في الحياة الدينية والداخلية لدى الناس في إيران القديمة.

أحد الاتجاهات التصوّفيّة كان يظهر في المزديّة انطلاقاً من التفكير في"الفراواشي" الذين أفردت لهم الأفيستا أكبر"يشت" فيها. بينما يبين جزء من هذا"اليشت" القدرة والجلالة اللتين تتصف بهما ادوار"الفراواشي"، يتوجه جزء آخر منه إليهم بالتوسلات ويسألهم العون في الملمّات. ينصح اهورا- مزدا لزرادشت أن يدعو "الفراواشي" الأخيار ويثني عليهم، وهم القديرون المحسنون، إذا انتابه خوف أو أحدق به خطر أو واجه الصعاب وعندما يرتعد خوفاً على نفسه. في الفقرة ٢٣، بعد تبيان الخصوصيات الجوهرية التي تختص بها هذه"الأرواح"، أي حركاتهم السريعة القادرة، تأتي مسألة العون والنصرة لكل من يدعوهم في كفاح وفي سعي وراء نصرة الأخيار، وهي فكرة تتكرر في الفقرتين ٢٧ و ٣٥. أما الفقرتان ٤٠ و ٤٢ فتتطرقان، بالإضافة إلى هذه الأفعال، إلى القداسة التي يتصف بها الفراواشي.

بحسب المعطيات الكوسموغونية المزدية، خلق اهورا- مزدا العالم على مرحلتين: أولاً وقبل كل شيء، خلق العالم الروحي المؤلف من الفراواشي، ثم بدأ يظهره إلى الوجود، بعد ثلاثة آلاف عام، انطلاقاً من هذه الصور السماوية، ثم خلق العالم المادي في عام واحد(٣٦٥ يوماً). وهذا الخلق الأخير تمّ على ست مراحل غير متساوية، سُميّت "غهَنْبار"، ينطبق على كل منها أحد الأعياد المزدّية الكبرى. في المرحلة الأولى(الخامس عشر من شهر أرْدي بَهشْت)، خلق اهورا السماء. وفي المرحلة الثانية(الخامس عشر من شهر تير)، خلق الماء. وفي الثالثة(الثلاثين من شهريوَر)، أنشأ الأرض. والنبات خلقه في المرحلة الرابعة(الثلاثين من شهر مَهر). وفي المرحلة الخامسة(العشرين من شهر داي) خلق الحيوان. وفي السادسة كانت نشأة الإنسان. والعيد الذي يتفق مع هذه المرحلة يصادف آخر يوم من خمسة أيام تضاف إلى شهر أسفند، ويوافق العشرين والحادي والعشرين من شهر آذار.

ويدوم كل من هذه الأعياد خمسة أيام، ومع بداية العيد الأخير يبدأ شهر "فَرْوَرْدين"، فيه تنزل"فروهارت" الأموات على الأرض لكي تزور ذرياتها. الشهر الأول من السنة الشمسية، فَرْوَرْدين، يحفظ دائماً ذكرى هذا الاعتقاد. واليوم الأول من هذا الشهر(الحادي والعشرين من آذار) هو يوم السنة الإيرانية الجديدة، وكان يحتفل بها في بذخ وفي استجمام كبير. وبما أن"فروهارت" الأتقياء والصالحين تعود إلى الأرض، بحسب المأثور، مدة عشر ليال(من ٢٦ اسفند حتى آخر خمسة أيام تضاف إلى آخر هذا الشهر)، تقدم مختلف القرابين إلى"الفراواشي" وإلى المؤمنين الذين يتفرغون إلى تفكر عميق من أجل أن يجتلبوا لأنفسهم وأسرهم عطف وحماية هذه"النفوس السماوية". يروي البيروني(٣٦٣- ٤٤٠هـ / ٩٧٣- ١٠٤٨م) إنه في يوم"فراورديجان"، وكان الناس يعدّون أطباق الطعام على شرف الموتى، ويديرون المشروبات، ويحرقون البخور وراء أبواب البيوت، على أمل أن تخرج أرواح موتاهم من أماكن إقامتها فتأتي إلى زيارتهم، في غضون هذه الأيام. ثم يصف أسعد لحظة في هذا العيد، وهي لحظة دخول الشمس برج الحمل.

إن ذكريات هذا الاعتقاد القديم، الذي ظل حيّاً في إيران في عيد رأس السنة، لا تدل على الشعبية العظيمة التي كانت مرتبطة بالفراواشي وحسب، وإنما على وجود إحدى ممارسات الاستبطان على مستوى العائلة أيضاً، بدون تمييز موقعها الاجتماعي. لنا ملء الحق أن تذهب إلى أن هذا الاعتقاد كان يشكل في الأصل نظيراً للخوارانا المعروف فيما قبل المزدية، قبل أن يأخذ هذا مدى واسعاً ويفقد صفته العصرية التي كانت تدعيها سلطة الملك المطلقة، وكانت مرحلة أولية تكشف عن نوع من الجمود الفكري في إيران.

غني عن البيان أن هذه الصيغة التصوفية ليست مستقلة عن مفهوم ديني يقوم على ثنائية النور والظلمة التي هي من خواص إيران القديمة. بادئ ذي بدء، هذا المبدأ الشفعي، الكوني والنفسي في ذات الوقت، ليس وقفاً على أي ديانة أو ثقافة. لكن الأساس هو تنظيم وتشييد هذه الثنائية من النور والظلمة في إيران القديمة.

هذه الأصالة ترجع بالأحرى إلى الجانب الميتافيزيقي من المزدية الذي يقوم في أساس هندسة معمارية وموازييك من الأساطير الإلهية، التي تُستَأرخ أحياناً في المستوى البشري. وبما أن الجانب المجازي في الألوهية العليا يرتد إلى نور يشيع في كل مكان وينير كل شيء، لا يمكن الروحانية المؤسسة على هذا النور، بطبيعة الحال، أن تنتسب إلى مفهوم لا يتمحور حول النور في كل أشكاله وصوره الحسية المتكاثرة.

إن ارتباط الخير والشر بهذين المصدرين الطبيعيين، النور والظلمة، اللذين يرتفعان إلى مرتبة الألوهيات ليس -في الروح العقلاني للعصر الميطيقي- إلا نتيجة منطقية ومباشرة لتفكير يبحث عن تفسير مقبول لأسرار الخلق. والحال أن هذه الثنائية، التي تسم بسمتها الفكر الديني في إيران ما قبل الإسلام، يمكن أن تتحول نحو استبطان عميق، إن لم نقل تصوّفي. واضح أن وقائع دينية معينة، مهما كان إيمان الذي يمارسها، تؤثر في المؤمنين تأثيرات مختلفة: بعضهم يتمثلها باعتبارها شريعة

ودغماطيقا ذات طابع اجتماعي، وآخرون يُشركون وجودهم بهذه المعطيات وبحسب درجة نضجهم الروحي يطبقون عليها مختلف التفسيرات.

إن إلهي الخير والشر، على الرغم من قدرتهما غير المتساوية، شهدا في مسار الفكر الإيراني مرحلة تطورية تميزت بالقيم الأخلاقية. من أجل تثبيت بنيتهما بصورة أفضل، توصّلا، مع ظهور الإسلام، إلى مظاهر جديدة متناقضة تمثل الوجه المزدوج من الطبيعة البشرية.

على وجه العموم، المزّديّ الصحيح والإنسان التقي على وجه الخصوص، "مزنت -إي- أهراو"، يشترك بالقول والفكر والعمل في صراع كوني بدأ منذ خلق العالم المحسوس، خاصه"إسبانتا- مانيو" (الروح القدس)، الذي يمثل صدور اهورا- مزدا من جهة، مع"أنكرا- مانيو" و"أهرا- مانيو"(الروح الشرير) من جهة ثانية. وإنه يهدف توجيه الإنسان مسلكه الوجهة الصحيحة تتعلق الجهود الشخصية التي يبذلها في"تركيز أفكاره بغية الوصول بنفسه إلى مرتبة الكمال. بهذا الخصوص، أسّس الكتاب الثالث من "دنكارت" (شرح طويل على الأفيستا تم في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) مرتبية لكمال النفس، بحسب اشتراك الإنسان في هذا الكفاح الكوني: ".... أولاً، الناضج الفاضل خير من الشاب الفاضل، من حيث أن الناضج الفاضل عموماً بالإضافة إلى صفة الفضل، قد اخبر فضيلته وظهر فيها بصفة دائمة، وبها قهر الشر. على حين أن الشاب، على الرغم من اتصافه بالفضل، لم يصل بعد إلى الكمال الذي يوجد فيه الفاضل بسبب نضجه.

في المحل الثالث يأتي الشاب المجرد من الفضيلة ويليه الشيخ الذي يفتقر إلى الفضيلة. وتفوق الشاب غير الفاضل على الشيخ غير الفاضل إنما يأتي غالباً من كون الشاب غير الفاضل لديه أمل بالوصول إلى الفضيلة عندما يصل إلى نهاية قواه.....".

أما فيما يتعلق باطمئنان النفس والرضا الداخلي، فإن كتاب"دنكارت" يرى أن يبذل جهداً بحسب الشريعة، وكان جهده يتعلق بالأشياء التي لا غنى عنها، سواء أحصل عليها أم لم يحصل، إنما يسلم نفسه إلى فعل نعمة ومسرة، الذي يسعى إلى الخير يصل إلى الاطمئنان." أما الذي يتعلق جهده بالأشياء التي يستغنى عنها سواء أحصل عليها أم لم يحصل، فإنما يسلم نفسه إلى الدنيوية والشقاء؛ الذي يسعى إلى الشر لا ينال الاطمئنان." وفي الختام، "لا غنى عن تسلح الجسد والروح بالخير، ويمكن الاستغناء عما يتجاوز ذلك وما يأتي من الشر. "ثم يكرر: "سالمةٌ نفس كل من يعمل صالحاً، ويمكن الاستغناء عن كل من يعمل شراً". لا تقف التعاليم الدينية عند حدود الحضّ على التمسك بالأخلاق الفاضلة، بل تشتمل أحياناً على جانب تصوّفي يشكل الإنسان فيما وراء ديانته، بدون أن يتجرد تماماً من تفكير سكولاستيكي معيّن. هكذا يطرح الفصل ٣٨ من الكتاب الثالث من الـ "دنكارت" تصنيف سعادة الإنسان وشقائه: "سعادةِ السعادة هي السعادة المستقرة، وكذلك شقاء الشقاء. أما شقاء السعادة فهو سعادة الدنيا(جيتي) التي سرعان ما تزول. السعادة الزائلة تمس الشقاء، والشقاء الزائل يمس السعادة. ".

جدير بنا أن نلفت الانتباه إلى أن العقيدة المزدية تنسب عجز الفانين إلى النقص وإلى فساد النفس. بهذه المناسبة، يلاحظ أنه"بحسب تعليم laden (الدين)، الكمال الذي وضعه الخالق في الخلق، من أجل كل إنسان، فيما يختص بنفسه وجسده وقدرته وسلوكه، بدون فساد ولا عيب. وإنما جاء العجز، فيما يختص بالنفس، من نقص المعرفة، من فساد النفس، الذي هو علة الفسق(دنكارت ٣، الفصل ٤٥، ص ٥٦).

أما القرب الذي يستشعره خليل الله(وهو الوليّ عند صوفية المسلمين) فيعرضه الفصل ٥٩(ص ٦٥) من الكتاب الثالث من "الدنكارت"، كما يعرض نقيضه ولي الشر: "صالحون بعامة هم جميع الذين يؤمنون بدين اورمزد-(أهورا- مزدا) بسبب قربهم من أورمزد الخالق. وخير هؤلاء الصالحين هم الأكثر إخلاصاً لدين أورمزد- وبالتالي هم الأقرب من مبدأ الخير المحض الذي هو اورمزد الخالق. والأشرار عموماً هم الذين يؤمنون بدين فاسد بسبب قربهم من كاناك منوك. Ganaak Monog(روح الشر). وشر هؤلاء هم الذين يخلصون للدين الفاسد، والأقرب إلى مبدأ الشر المحض، كاناك منوك ganaak Mouog." هذا التمييز النموذجي لبني الإنسان هو في مستوى النيّات والأعمال المذكورة في الفصل ٧١(ص ٧٧)من هذا الكتاب. هنا، يحدد النص، إضافة إلى ذلك، أن شرّ الأشرار هم الذين تكون تصرفاتهم وأعمالهم هي الأقرب إلى تصرفات وأعمال"داهاك"، لأنهم جاؤوا بالموت إلى العالم. النبرة توضع على هذا الشيطان ذي الأفواه الثلاثة الذي يتواجد اسمه مع اسم الملك الطاغية الذي يرمز إلى الفساد والتدخل الأجنبي.

خارجاً عن معانيهما الاجتماعية، إن موضوعتي الجمع والفرق(وهما موضوعان أثيران عند الصوفية) تعالجان من زاوية سياسية- دينية وطائفية خاصة بالمزدية الرسمية: كثيرة هي أنواع الجمع والفرق؛ منها:

١- فيما بين الناس، الجمع بين الإيرانيين، بسبب الشخصية الإيرانية، والفرق عن غير الإيرانيين بسبب شخصيتهم غير الإيرانية.

٢- فيما بين الإيرانيين أنفسهم، جمع بين المزديين، بسبب قانونهم المزدي، وفرق عن أعداء المزديين، بسبب قانونهم المنافي للمزدية.

٣- فيما بين المزديين، جمع بين الأبرار بسبب إيتائهم الصدقات وإقامة الصلوات، وفرق عن الأشرار بسبب عدم إيتائهم الصدقات وعدم إقامتهم للصلوات. على رأس هذه الأنواع الثلاثة، يأتي الجمع مع الآلهة، بسبب أنه يضحي لهم ويعطون، والفرق عن الشياطين، بسبب أنه يضحّى لهم ويعطون. والفرق عن الشياطين بسبب أنه لا يضحي لهم ولا يعطون. طبعاً إنه الاتحاد مع الآلهة(قوى الخير) الذي يهيمن على هذه المراكز الاجتماعية ويوجّه الإنسان نحو الكمال والفضيلة.

تفسح النصوص المزدية حيّزاً واسعاً للأفكار شبه الغنوصية عن"المعرفة" ومعرفة النفس: فهذه

المعرفة لا تنطوي اضطراراً على بداء أو مسارّة طقسية بالمعنى الباطني. فالفصل الثاني والستون من"دنكارت" ٣، ص٦٨، يبين الطريقة التي تصل بها النفس إلى المعرفة(الناتجة عن قدرة النفس) وإلى النشوة la joie (الناتجة عن قوة الشهوة). في المقابل، يتناول الفصل ٦٤(ص ٧٠) الإفراط وعيوب المعرفة والنشوة عند البشر، يتكون عيب المعرفة من انحراف عن التعليم الديني يؤدي إلى عدم كفاية المقياس Mesure. "بالنشوة، يقول مؤلف هذا النص، تحفظ المعرفة من التبديد العامي للمعاني، الذي هو أخ زائف faux fiere للمعرفة..." - "بالاتحاد الصحيح والمقيسmesure لهاتين الحقيقتين، يحصل للإنسان vehih(الخير)، أي النشوة والغبطة الشخصية، المقيسة بحسب الطبيعة والصفة المشروعة، الأكيدة، الرحيمة، "إنه في الحقيقة الاتحاد المقيس للنشوة والمعرفة الذي يحول دون الضعف والتبديد والكلمة الخائفة والمزاج غير الحساس.

لنبيّن على وجه الخصوص أن جميع هذه الإشارات إلى المعرفة والنشوة لا ترتد، على نحو مؤكد، إلى معنى تفاني(تصوفي أو نفسي). على الرغم من أن المعرفة في التصوف الإسلامي تدل على درجة فائقة من الشريعة وتتيح افتتاناً وانتشاء قلبياً، إلا أن النصوص المزدية ليست محددة حول هذا الموضوع: فهي تتعلق، في المحل الأول، بـ"العلم" Savoir و"الرضا" contentement بالمعنى العام؛ لكن تفسيراً صوفيا لهاتين الكلمتين ليست مستبعداً كلياً، إذا أخذنا بالاعتبار سياق النص. وتتضح هذه المناقشات بصورة أكثر تحديداً وأكثر أهمية عندما تتعلق المسألة بأمراض النفس في تطورها أثناء المعرفة والفضيلة، إنما تأتي من هذين العاملين الدروجيين(اللذين يرجعان إلى شيطان الكذب)، وهما الإفراط والتفريط. التمجيد الذاتي الذي يأتي من الغلوّ أو الغرور الذي يجعل المرء يقول في نفسه: "أنا عالم أنني الأعلى وأنني فوق "والدونية التي تأتي من النقص(التفريط)، وهي التي تجعل المرء يقول في نفسه: "الأخر لا يعلم أنني دون هذا وأنني تحت. "ومن كانت نفسه قد فسدت بهذين العاملين الدروجيين، كان مرضه الدائم أن يقايس نفسه بمن هو فوقه معرفة وفضلاً وفكراً: "أنا أعلم وهو لا يعلم، أنا أعلى منه وأنا فوقه، هو أدنى مني وهو دوني." هاتان العلتان اللتان تصيبان النفس، تمجيد الذات واحتقارها، تمنعان من يعاني منهما من التواضع الذي يؤهله لكي يتعلم من أي شخص كان وأن يتلقى من أي كان زيادة في المعرفة والفضيلة. وعلاج هاتين العلّتين النية التامة والنية المعتدلة، والثانية تولد من الأولى. والنية المعتدلة ترى نفسها والآخرين في نظرة أوحت بها النية التامة... وطريق التواضع هو التعلم من الأدنى الذي لا يعلم، وعندئذٍ يعلم مالا يُعلَم: تخلص النفس من علتي احتقار ذاتها ومن تعظيم ذاتها وتتلقى زيادة المعرفة والفضيلة (دنكارت، الكتاب ٣، فصل ١٠٤، ص١٠٦).

يجدر بنا أن نلاحظ أخيراً أن"الرؤية" و"الرياضة الروحية"، هما موضوع بعض الشروح التي اشتمل عيها الفصل ١١٣ من هذا الكتاب الأخير(ص ١١٦- ١١٧). فيه يتحدد"أن نشهد في النفس عدالة الدين مع الحب، في الدين الصالح، هذا الذي يصل إلى الرؤية، هو رياضة المعرفة الروحية. أما أن نشهد طامعين في الـ"جيتي" Geti(العالم المحدث) النبل والجاه والبحث عن الشهرة، فإننا نبدد

الكثير من الرؤية والمعرفة التي كنا نحصل عليها في الدين الصالح. ومن يتفكر في الدين الصالح حباً في نفسه، فهذا ينال أيضاً بالغزارة العلم والمعرفة التي نجدها في البحث عن الـ "جيتي" وعن الجاه وما هو مفيد للشهرة. أما الذي يتفكر في الـ "جيتي" بدون طمع، فهذا يرى أيضاً في القلة العلم والمعرفة التي هي وسيلة مفيدة في البحث عن الـ "جيتي"، وعن هذا الفصل، قام الحكماء القدماء بتعليم وجوب تصحيح المزاج أولاً ثم سؤال الـ "خرات" Khrat (العقل).

الخلاصة: ما انفكت الروحانية الإيرانية تزداد غنى على مرّ القرون وتُرسي لها قواعد راسخة، لكي تتفتح في اللحظة التي أتيح لها جو ملائم لأن تعبر عن نفسها وتظهر إلى الخارج. للوصول إلى هذه المرحلة الحاسمة، كانت عرفت فترات طويلة من التردد تجرجرت خلالها بين بنيتين متعارضتين في أصلهما.

من أجل الحفاظ على امتيازاتها الساذجة،حاولت الأبوية البدائية أن تتزيىّ بطلاء من العظمة والنبالة القوميتين في جميع مظاهرها الباذخة الخادعة، وهذا ما استثار تعطشاً إلى المطلقية والأوتوقراطية، في طبقة اجتماعية معينة، حتى لقد بات من الصعب على حرية التفكير والاعتقاد أن تحافظ على نفسها، ومضى الصراع يتلاحق على مرّ الزمان. لئن كانت السلطة المطلقة تستخدم القوات المسلحة والمدرّبة، لقد كان للطبقات الشعبية صنّاعها المؤهّلين للعمل والفكر. زد على ذلك أنه كان هناك جو عام من التضامن الاجتماعي والأخوة بين مختلف فئات الناس بدون أن تكون مرتبطة فيما بينها بميثاق صريح. كل تاريخ الفكر والتمدن الإيرانيين يتسم بهذا الكفاح الكامن والداخلي. فالأعمال الأدبية والفنية والموسيقية، وبصفة عامة العلمية، ليست إلا مظاهر ثابتة من النخبة الفكرية التي أسهم فيها الشعب الإيراني.

لذلك تفرض علينا الحال الراهنة للأبحاث وتقدم العلوم الإنسانية، في مثل هذه الأعمال العلمية، أن نضيف فصلاً تحليلياً لهاتين القوتين المتصارعتين مع تجنب الحلول التبسيطية والكلامية Apologetiques.

إن ديانة إيران القديمة، على الرغم من أنها ديانة إصلاحية وأقل شركاً من النحل التي تقدمتها، ظلت تحتفظ مع ذلك بشيء من بقايا المعتقدات السابقة. لم تستطع أن تتخلص تماماً من الأساطير الألفية ذات الجاذبية الفعلية، لكن المتجمدة.

لئن كان المظهر الميطيقي، وهو المظهر الجذاب، الذي اتخذته الألوهيات المزدية، والأبطال الأسطوريون، يقدم للخيال الشعبي صورة شعرية كبيرة، لقد كانت الاستبدادية العالمية في المقابل، وكذا السلطة الأوتوقراطية، تستمد من محتويات نخبوية معينة لهذا الاعتقاد تسويغاً لمشروعيتها المزعومة. بما أن"النور"– مع جميع المعاني المرتبطة به– يجعل موقع المركز في البانتيون المزدي، ربما كان أصلاً، في كثير من التأملات. تعويضاً عن الصفة الاستبدادية التي تتصف بها ممارسة السلطة من قبل شخص واحد –في الغالب طاغية– يعمد التصوف التقليدي إلى نسج قماشته انطلاقاً

من هذه الموضوعة. لقد كان من الواضح أن يتجه هذا "التصوف" نحو شطل النفوس ونورانيتها، بالتوازي مع الصورة الخارجية لهذه الديانة.

لقد جعلت الحقبة الطويلة من المحافظة السياسية والدينية في إيران القديمة من الزرادشتية ديناً داعماً للهيئة السياسية وكان وجوده سنداً قوياً لها.

بما أن حصرية التعليم كانت حقاً محفوظاً للكهنوت والأسرة المالكة، أخذ كل اتصال حقيقي مع الجماهير ينقطع شيئاً فشيئاً في نهاية الحقبة الساسانية التي انتهت مع قدوم الإسلام. فالسخط الشعبي، والحروب التي لا تتوقف(الداخلية والخارجية)، والآلام البشرية الناشئة عن الطغيان والشقاء، ثم الظلم الاجتماعي وشريعة تجاوزها الزمان- كل هذا خلق مباءة لأعمال التمرد والانشقاق، وأكثر من هذا للتعصب الديني. أمام هذه التعاسات وهذه الأوضاع المؤلمة، راح البعض من المسالمين يفتش عن ملاذ في تفسيرات جديدة لهذه الأساطير والعقائد، عاكفاً على تأمل صوفي من نوع ما وخشوع للقلب.

الأورثوذكسية المزدية إذ فقدت حيويتها لم تعد قادرة على تلبية احتياجات النفوس التي تطورت في تلك الحقبة. نحن نتردد في استعمال الإصطلاح المحدد، أعني اصطلاح"التصوف" من أجل تحديد جملة من المواقف والممارسات التأملية الخاصة بإيران القديمة. أما فيما يتعلق بالروحانية فقد تشكلت وتطورت وسط مختلف طبقات المجتمع الإيراني، بالتزاوج مع صور متعددة، فكرية وحسّية.

لقد كانت كثرة الفرق الصغيرة الغالية والمتزندقة التي ظهرت في عهود الإسلام الأولى، خصوصاً في المناطق الممتدة بين بلاد ما بين النهرين وغربي إيران وجنوبيها، مؤشراً على انتشار أفكار على هامش الإسلام. هذه الأفكار، على الرغم من أنها بقيت في نطاق الإسلام ولا ترقى تماماً ومباشرة إلى ديانة إيران القديمة الرسمية، أي إلى المزدية، إلا أنها كانت تشكّل مادة للتفكير في أصل صياغة مفهوماتها، وفي الحالة النفسية للناس الذين كانوا يعيشون في هذه الامبراطورية القديمة المنهارة التي دفعها انحطاطها إلى الفوضى والفرقة. إنها عملياً السلطة الملكية، لاسعادة الناس وغبطتهم، التي كانت العامل المسبِّب.

من بين جميع هذه الحركات السياسية- الدينية الصغيرة، لم تكن واحدة منها تدعو إلى العودة إلى الدين القديم، على الرغم من أن حرية العبادة كانت مضمونة لأتباع زرادشت. فقد كان هؤلاء يعدون من أهل الذمة الذين يؤدون الجزية التي تفرض على غير المسلمين.

لاشك أن جميع هذه الفرق الهامشية، الأتقياء الأوائل والصوفية والفتوات(جمعيات أخوية ذات خصائص فروسية يرتبط أتباعها فيما بينهم بميثاق شرف)، كانوا يجنّدون لدى الصناع وأبناء المدن الكبيرة والقرى الذين بحكم مزاجهم وحساسيتهم لديهم نزوع إلى التقوى؛ كانت تحدوهم رغبة في الحفاظ على نقاء الإسلام المؤسس على تعليم القرآن. لقد كانوا ينهلون من خبرة اجتماعية أمدّهم بها عصر الجهالة والطغيان فيما قبل الإسلام وكانوا يريدون، وحُق لهم في ذلك، ألاّ تتكرر الآلام والمآسي البشرية في ظل حكم الأمويين، المولعين بالسلطة. لقد كان هؤلاء في نظر الكثيرين غير

متلاءمين مع رسالة الإسلام التحريرية التي جاءت لإنقاذ الشعوب الخاضعة للعبودية والاضطهاد من قبل قادتهم. على الرغم من أن الحركات الانشقاقية في الحقبة الساسانية، الممتلئة بروح الشعب، إذ نالت منافع جمة من المظاهر الشعبية للمزدية. وتخلت عن البنى الأرستقراطية والمحافظة، كانت لم تزل غير معروفة تماماً، إلا أنها سادت جنباً إلى جنب مع روحانية ألفيّة، قائمة بكل تأكيد على أساس النور والصراع بين الخير والشر، وشدّت من أزرها.

لقد حان الوقت للفصل فصلاً شديداً بين العنصرين اللذين يؤلفان حضارة قديمة، مؤسسة على المزدية في قسم كبير منها. فهذه، إذ أخذت تتلاشى شيئاً فشيئاً، نتيجة لفقدانها قيمها ترضي العقول المتحررة من الأساطير والأبّهة الكرنفالية التي كانت سمة الملوك المستوثنين.

كان العنصر الدائم موجوداً في النفس الخلاقة وفي بحثها عن الجمال، إذ كان وراء صياغة الإصلاحات المزدية في بادئ الأمر. وفيما بعد، عندما اقتصر دور هذه الديانة على السياسة حصراً، ظهر في صور انشقاقات تمثلت في عدد كبير من الفرق التي استوحى منها الصوفية الأوائل وغالبية الفرق الإسلامية الصغيرة التي ظهرت في القرون الأولى: جميعها، وبالنظر إلى التصوف الإسلامي الإيراني(أو بصورة عامة، تصوف البلاد الإسلامية)، استعارت منه جزءاً من مصطلحاتها وتعبيراتها عن أفكارها. هذا الأخير تأسس هذه المرة على الوحي القرآني الذي يفسح مجالاً واسعاً لتنامي الأفكار، السليمة والعميقة. فولاية(قداسة) الصوفية المسلمين لم تبق غير حساسة للخبرات التي سبقتها، ومثلما هي الحال في ميادين الفكر الأخرى والعلوم الأخرى، شجع الإسلام على تبني الحقائق والمفهومات الإيجابية، بعد أن منحها صورة جديدة أكثر تكيفاً مع التقدم الإنساني.

إذن، ليس إلى عنصر الوثنية الاجتماعية التي جاءت بها أساطير معينة من عصور قديمة ترجع روحانية إيران ما قبل الإسلامية، بل هي نفسها قد أعيدت صياغتها في قالب الإسلام. تيارات استبدادية معينة، منذ العهد الأموي(أيام حكم يزيد بن معاوية، وأخرى أيام حكم من جاؤوا بعده)، على الرغم من أنها كانت أقل تركيباً مما آلت إليه إبّان التدخل الأجنبي في إيران، هذه التيارات استوحت هذه الظلامية الحكومية(مصدر الجمود في تاريخ الفكر الإيراني) البالغة القلق والهشاشة.

تبيّن أخيراً وجود روحانية تميل باطّراد إلى اتخاذ موقف مقاومة سلمية دون الوصول مع ذلك إلى مرحلة التصوفية المزدهرة. في ظل النهضة الإسلامية الجديدة، أثمرت تشكيلةٌ روحية حقيقية، متميزة بمبادئها النفسية، عن سلوكية ممتلئة بالكرامة والإنسانية.

طبعاً، لا مجال للبحث هنا عن التصوف الذي أصابه الانحطاط والوهن، التصوف ذي الملامح الفلوكلورية الذي ميّز الانحطاط المتأخر الذي لحق هذه التشكيلة(أو الطائفة) التي كانت تقوم بدور بناء في وقت من الأوقات. كذلك ليس من غرض هذه الدراسة تلك الحالات النفسية التي يخلقها تناول المهيجات إشارةً إلى هذه الطريقة الاصطناعية الواردة في كتيّب مزدي اسمه"كتاب أرْدا ويراف Livre d, Arda veraf، وهو وليٌّ (قديس) مزدي يجوب أقطار السماء بعد تعاطيه كمية من عقار مخدّر

اسمه"مَنْغ" mang (بالفارسية bang والعربية"بنج") مستخلص من نبات"الجو كسيام". وعندما صحا من نومه الطويل منتشياً راح يروي مشاهداته التي تشهد لصحة العقيدة المزدية. لا نريد أن نعقب كثيراً على هذه الحكاية الواردة في الكتاب المشار إليه، التي نالت شهرة واسعة في الأدب المتأخر عند طائفة "البرسيين"، على الرغم من وفرة المادة القديمة عندهم. لقد كتبت أبحاث كثيرة من هذا النوع من هذين القرنين الأخيرين، بدون برهان على سلامة الصيغة التقليدية المزعومة.

إن شكوكنا في موضوع استعمال مصطلح"التصوف" للحقبة القديمة تتلاشى خصوصاً، عندما يتعلق الأمر باستمرار هذه"الروحانية" المزدية عند ظهور الإسلام. النصوص المزدية المشتتة، بعد أن أعيد تجميعها ودرسها، تحولت إلى مفهوم أكثر توحيدية لإله النور، مبدأ الحياة والخير. الأدب الفارسي والتصوف في العهد الإسلامي، وهما باقيان على إخلاصهما لأسسهما الإسلامية، إنما ينهلان من هذا الينبوع الفياض، الينبوع الكامن المتمثل في الاستبطان، أعني البحث عن الذات، لقد أعاد الإسلام تنشيط هذه النهضة الداخلية وأعطاها وجهة جديدة بنّاءة متفتحة. لقد تشكل على أرض الإسلام نفسها تصوف بالغ الثراء، لم يتأخر في استعارة وتدوير بعض مصطلحات وتعابير من إيران القديمة لكي يتكون منها أحد الكنوز الروحية للبشرية .

عن:

ENCYCLOPEDIE DES Mystiquse
TOME 3
Editions Seghers .. Editions
Jupiter , palis 1978.

□□□

مفهوم الإنسان
عند
أبي حيّان التوحيدي

ماجدة محناية

عصر التوحيدي

عاش التوحيدي في العصر العباسي الثالث، الذي فسدت فيه عصبية بني العباس، وتغلغلت فيه الأعاجم وتسلّطت على أمور الدولة، وما إن دخل القرن الرابع حتى أخذت دولة الخلافة تضؤل وتتراجع، ولم يكد ينسلخ الربع الأول من هذا القرن حتى سيطر بنو بويه على المناطق الجديدة من فارس وبسطوا سلطانهم على شيراز.

فكان عصر البويهيين أعجوبةً في انقسام وانتشار الفوضى ونبوع الفتنة والاضطراب والعبث بسلطان الخلفاء والتحكّم في مصايرهم، وكانت الحياة الاجتماعية متأثرة إلى حد كبير بالأوضاع السياسية، فكان فقدان الأمن وعدم الاستقرار سبباً في إيجاد الفوارق الطبقية بين الناس، وفي فشو الترف والبذخ.

وعلى الرغم من هذا الانحطاط السياسي والاضطراب الاجتماعي فإننا نجد رقياً في الحياة العقلية ففي هذه "المملكة نشأت زمرة صالحة من العلماء والأدباء، بقوة التسلسل المنبعثة من عمل القرن الثالث... فكان ما كان من تأليف المجالس السرية من الفلاسفة وأرباب العقول الكبيرة، وكان التوحيدي أحد سلاطين تلك الحلبة حقبةً من الزمن... فكان عجباً في نفسه ودرسه"[1].

---

[1] علي محمد كرد- (أمراء البيان)- بيروت ١٣٨٨- ط٣- ٢/٤٤٥.

من هو التوحيدي

"هو علي بن محمد بن العباس أبو حيان"[٢] ولقب بالتوحيدي لأن"أباه كان يبيع التوحيد ببغداد وهو نوع من التمر بالعراق، وعليه حمل بعض من شرح ديوان المتنبي قوله:

يترشفن من فمي رشفات ... هنّ فيه أحلى من التوحيد[٣]

"وقال شيخ الإسلام ابن حجر: يحتمل أن يكون إلى التوحيد الذي هو الدين، فإن المعتزلة يسمّون أنفسهم أهل العدل والتوحيد"[٤].

أصله:

اختلفوا في أصله وبلده: عربي أم فارسي؟ شيرازي أم نيسابوري أم واسطي عراقي؟ ففي نسبته إلى العرق يقول محمد كرد علي"هو عربي، وما كان يعرف الفارسية، ولو ولد في فارس لكان يتكلم بها"[٥].

وفي نسبته إلى البلد يقول ياقوت ا لحموي: "شيرازي الأصل وقيل نيسابوري، ووجدت بعض الفضلاء يقول له الواسطي"[٦]

مولده ووفاته:

من المرجّح أن التوحيدي ولد في أوائل العقد الثاني من القرن الرابع، أما وفاته فيذكر الباحثون"أنه كان على قيد الحياة في عام (٤٠٠)[٧] وأنه عاش إلى حدود الأربعمئة في بلاد فارس، والراجح"أنه توفي في شيراز سنة(٤١٤)هـ[٨].

عقيدته:

اختلفوا أيضاً في عقيدته، فيذكر الزركلي أن ابن الجوزي قال: "زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي والتوحيدي والمعري، وشرّهم التوحيدي لأنهما صرّحا ولم يصرّح"[٩].

[٢] الحموي ياقوت- (معجم الأدباء)- تح/ د. أحمد فريد الرفاعي- القاهرة بدون تاريخ- دار المأمون ١٥/ ٥.

[٣] ابن خلكان- (وفيات الأعيان)- تح/ محمد محي الدين عبد الحميد- القاهرة ١٣٦٧- ط١- ٤/ ١٩٧.

[٤] السيوطي- (بغية الوعاة)- تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم- ١٣٨٤- م البابي الحلبي- ط١- ٢/ ١٩٠.

[٥] علي محمد كرد(أمراء البيان) - ٢/٤٤٩.

[٦] الحموي ياقوت- (معجم الأدباء)- ١٥- ٥.

[٧] دائرة المعارف الإسلامية(الفندي- الشنتاوي- خورشيد- يونس) ١٩٣٣- المجلد الأول(٣٣٢).

[٨] علي محمد كرد- (أمراء البيان)- ٢/٤٤٩.

[٩] الزركلي- (الأعلام)- ٥/١٤٤.

وينقل ابن حجر العسقلاني عن ابن النجار في الذيل قوله: "كان أبو حيان فاضلاً لغوياً نحوياً شاعراً له مصنفات حسنة، وكان فقيراً، صابراً، متديناً، حسن العقيدة"[١٠].

حياته:

عاش أبو حيان فترة طويلة من حياته في بغداد، وقد تنقّل بينها وبين شيراز والري ونيسابور ومكة. وكان فقيراً، عاش على نسخ الكتب وتأليفها، وكانت مهنة الوراقة منتشرة في ذلك العصر، وكانت حرفة الشوم بالنسبة إليه.

اتصل بالوزراء فصحب ابن عباد وأبا الفضل بن العميد وابن سعدان، وقد عاش منعزلاً يعاني آلام البؤس والحرمان، ويشكو زمانه، حتى إنه أحرق كتبه في أواخر أيامه وقد قال إنه قد جمعها: "للناس ولطلب المثالة منهم ولعقد الرياسة بينهم ولمدّ الجاه عندهم"[١١].

ويذكر أنه قد أحرقها "لقلة جدواها وضناً بها على من لا يعرف مقدارها... فلعلّ النسخ الموجودة الآن من تصانيفه كتبت عنه في حياته وخرجت عنه قبل حرقها"[١٢].

أما عن خلقه فقد كان "سخيف اللسان، قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الذمّ شأنه، والثلب دكّانه"[١٣].

مذهبه الفلسفي والديني:

التوحيدي واحد من أبرز أعلام الحضارة العربية الإسلامية، وهو من الفلاسفة الذين مزجوا بين الفلسفة والأدب، أي عبّروا عن فكرهم بلغة أدبية، وكانوا بذلك داخلين في إطار الفلاسفة الأدباء.

ولعلّ هذا يعدّ سبباً رئيساً بين أسباب عديدة وراء اهتمام أبي حيان بقضية الإنسان كما نجد ذلك عند الجاحظ وعند أبي العلاء المعري وغيرهما.

فهو من طائفة مفكري الإسلام الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء. "والطائفة الأولى منهما متأدّبة بالجوهر ومتفلسفة بالعرض، في حين أن الطائفة الثانية متفلسفة بالجوهر متأدبة بالعرض"[١٤].

"وقد عادى أبو حيان الكلام ذهاباً مع رأي أساتذته المتفلسفين الذين بيّنوا له أن الجدل الكلامي ليس إلاّ شغباً وسفسطة، وأن السداد إنما يلحق بالفلسفة والقائمين عليها"[١٥]. فكان التوحيدي يتفلسف على طريقة المعتزلة، ميالاً إلى الجدل والأبحاث العلمية.

---

(١٠) العسقلاني ابن حجر - (لسان الميزان) - بيروت بدون تاريخ - منشورات الأعلمي - ٧/٣٩.

(١١) التوحيدي - (الامتاع والمؤانسة) - تح أحمد أمين و أحمد الزين - بيروت بدون تاريخ - دار الحياة - المقدمة/ج.

(١٢) السيوطي - (بغية الوعاة) - ٢/١٩٠.

(١٣) الحموي ياقوت - (معجم الأدباء) - ١٠/٥.

(١٤) التوحيدي - د. إبراهيم زكريا - (أبو حيان التوحيدي) - سلسلة أعلام العرب ٣٠ - الدار المصرية - بدون تاريخ - المقدمة/٣.

(١٥) التوحيدي - د. عباس إحسان - (أبو حيان التوحيدي) - ١٩٥٦ - دار بيروت، ص٢٤.

وينتسب أبو حيان إلى مدرسة أبي سليمان المنطقي التي أنشأها يحيى بن عدي وهي مدرسة الفلسفة الإلهية، التي كانت ترى الفصل بين الفلسفة والدين، ولا ترضى الجمع بينهما، وتعتقد أن لكلّ مجاله الخاص في النفس الإنسانية.

"وبين الفلاسفة عاش أبو حيان في ظل الحقيقة الفلسفية، وهي حقيقة مخدِّرة لآلامه النفسية، مُروِيَةٌ بعض الشيء ظمأه العقلي، وهي في زمانه حقيقة لا تقبل النقض، لأنها تستطيع أن تحلّ كل مشكلة، وأن تجد جواباً لكل سؤال.

وقد كانت أسئلة التوحيدي من الاتساع والدقة والعمق، بحيث تفتح المجال أمام ابتكار كثير؛ لأنها تستدعي معرفة نفسية وبيولوجية وطبيعية وانثروبولوجية"[16].

وهكذا استطاع التوحيدي أن يقدّم لنا في مؤلفاته رؤية جدلية متكاملة للمفاهيم: الإنسان والمعرفة والجمال والأدب، تلك المواقف التي تتلاقى مع موقف الحضارة العربية الإسلامية العام من هذه المفاهيم.

وقد تبنّى قاعدة أقام عليها فكره المعرفي يمكن تلخيصها، بأنها العلاقة بين الخالق والمخلوق في ظل الإسلام.

ثقافته ومصادر آرائه المعرفية:

عاش التوحيدي طويلاً ولا ريب في أن هذا ساعده على كثرة الإطلاع والتأليف في موضوعات شتى عرفت في عصره، الذي اشتهر بالذهن العلمي الموسوعي. ويعود تنوّع ثقافته إلى حياة التشرّد والاستتار التي كان يحياها، والتي مكّنته من القراءة والكتابة والتدوين مما أكسبه غنى في المعلومات، وأكسب آثاره متعة وطرافة.

وكان "أميناً في النقل"[17] حاد الذكاء حاضر البديهة التقط ثقافته من بطون الكتب ومن أفواه المتحدثين.

"وللتوحيدي شخصيتان: شخصية الأديب الذي يصدر فيما يكتب عن الطبع والنوازع الوجدانية معبراً عن ذلك بواسطة نثر فني منمق، وشخصية العالم الباحث المؤلف الذي شارك بأنواع المعرفة في عصره، واشترك بالمباحثات العلمية، والمناظرات الفلسفية بنصيب وافر، فدوّنها مؤرّخاً بذلك مرحلة من مراحل التطور العقلي والعلمي في عصره"[18].

وهكذا أمضى حياته متعلماً ومعلماً، فكان العلم على اختلاف أنواعه هدف حياته، وكان يختلط بشتى البيئات الاجتماعية، فعاشر الوزراء والكتّاب والفلاسفة والفقهاء والنحويين والأدباء والمتصوفة والزهاد.

---

[16] المصدر السابق- ص١٠٥.

[17] التوحيدي(المقابسات)، تح أحمد توفيق حسين- بيروت ١٩٨٩- دار بيروت- ط٦- ص ١٦.

[18] التوحيدي- (رسائل أبي حيان التوحيدي)- تح إبراهيم الكيلاني- دمشق ١٩٨٥- دار طلاس- ط١ ص ٥٨.

درس النحو على يد أبي سعيد السيرافي وعلي بن عيسى الرُّماني، والفقه الشافعي على يد أبي حامد المَرْوَرذي وأبي بكر الشافعي، وحضر دروس يحيى بن عديّ و أبي سليمان المنطقي وغيرهما من الفلاسفة مثل أبي الحسن العامري، فاستطاع بذلك أخذ الفلسفة عن ورثة علوم الأقدمين في عصره، والاستفادة من كل المصادر التي توافرت في عصره لإيجاد إجابات عن تساؤلات العقل والنفس في لقائهما مع معطيات الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

وبإمكاننا القول إن ثقافة القرن الرابع مثّلها التوحيدي خير تمثيل، فكانت ثقافته جامعةً لكل المناهج التي أنتجتها الحضارة العربية الإسلامية، وهذه المناهج هي منهج الفلاسفة والمتكلمين ومنهج الفقهاء ومنهج المتصوفة.

فالتوحيدي يمثّل عصره بكل ما حوى من تمازج بين الفلسفات والكلام، والفقه والتصوف، والعلم والأدب، فهو صورة مثالية للمثقف الموسوعي في عصره.

"ويمكن أن نضع ثقافة التوحيدي تحت مصطلح الإنسية، ونقصد به أن تلك الثقافة تقوم على العقل أولاً، ولكنها لا تعتبره كافياً، وتنفي أن يكون أداة المعرفة الوحيدة، وترى أن الوسيلة الأهم للوصول إلى الحقائق إنما هي النفس المتصلة بالعقل الأول المتصل بجوهره بالواحد الأحد.

هذه الثقافة تنطلق في رؤية كل ما في الحياة والمجتمع والكون من جهة الإنسان وترى أن كل ما في الكون إنما هو لخدمته في تحقيق إنسانيته"[19].

ولعل خير من يصور شخصية التوحيدي العلمية هو ياقوت الحموي في قوله عن التوحيدي إنه: "فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاءً وفطنةً وفصاحةً ومكنةً، كثير التحصيل للعلوم في كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية.. وكان متفنناً في جميع العلوم في النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة وكان جاحظياً يسلك في تصانيفه مسلكه ويشتهي أن ينتظم في سلكه"[20]..

مؤلفاته وآثاره:

من آثاره الأدبية الإمتاع والمؤانسة، والصداقة والصديق، والهوامل والشوامل، والبصائر والذخائر، ومثالب الوزيرين، والنوادي، وتقريظ الجاحظ، ورسالة الحنين إلى الأوطان، ورسالة في علم الكتابة.

من آثاره الفلسفية المقابسات، والإقناع، والتذكرة التوحيدية، ومن آثاره الصوفية الإشارات الإلهية، والحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي، ورياض العارفين، والزلفى، ورسالة في أخبار الصوفية، ورسالة الحياة.

---

[19] د. الصديق حسين، (العلاقة بين مفهومي الإنسان والأدب عند التوحيدي)- مجلة بحوث جامعة حلب- العدد(٢٨) لعام ١٩٩٥- سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية- ص ١٥٥.

[20] الحموي ياقوت-(معجم الأدباء) -١٥/٦.

مفهوم الإنسان في الفكر العربي الإسلامي:

في بداية البحث أودّ الحديث عن مفهوم الإنسان في الفكر العربي الإسلامي لأنني انطلقت من هذا الفكر واعتمدت عليه في دراستي؛ بالإضافة إلى أن التوحيدي الذي اخترته قد قدّم رؤية جدلية متكاملة لمفهومي الإنسان والمعرفة، وبيّن العلاقة المتكاملة بينهما التي انسجمت انسجاماً تاماً مع موقف الحضارة العربية الإسلامية من الإنسان.

وربما لا نجد مفكراً من مفكري المشرق العربي، اهتم بالبعد الإنساني، مثل اهتمام التوحيدي وخاصة أنه كان في كتاباته معبراً عن جوانب نفسيةٍ وجوديةٍ.

فالحضارات عموماً تأسست وانتظمت وتطورت معتمدة على مفاهيم ثلاثة وهي الإله والإنسان والكون، وكل حضارة من الحضارات قد غلّبت مفهوماً واحداً من هذه المفاهيم، فرأت المفهومين الآخرين من خلاله.

فالحضارة التي تغلّب مفهوم الإله هي حضارة إلهية يسود فيها الفكر الغيبي، والحضارة التي تغلّب مفهوم الإنسان هي حضارة بشرية يسود فيها الفكر الإنساني، أما الحضارة التي تغلّب الكون فهي حضارة مادية يسود فيها الفكر الطبيعي.

إن العلاقة بين هذه المفاهيم علاقة وشيجة قائمة في داخل الحضارة الواحدة، ولكن المعطيات السياسية- الاجتماعية، والاقتصادية- والثقافية، المتغيرة بحسب الزمان والمكان، تتدخل في تحديد تلك العلاقة وفي تغليب أحد تلك المفاهيم على الأخرى.

لقد قامت الحضارة العربية الإسلامية على تغليب مفهوم الإله، ورأت من خلاله مفهومي الإنسان والطبيعة فما هما إلا مظهر خلق الله، واحتفظت هذه الحضارة بالعلاقة العمودية بين الله والإنسان والكون، وهي علاقة تحدد مفهوم الحياة الإنسانية وغاياتها. فما الحياة الدنيا إلاّ مرحلة، على الإنسان أن يوازن فيها بين الجسد والنفس استعداداً للحياة الأبدية في الآخرة، والإنسان جزء من الجماعة وهدفه الحياة الباقية ووجوده في الحياة الدنيا وسيلة لإغناء الحياة الآخرة.

لقد وضع الفكر العربي الإسلامي الإنسان في مركز وسط بين الله وبقية الكائنات، فهو يحتلّ قمة الهرم الذي توجد في أسفله العناصر الأربعة التي تدخل في تكوين كل ما يأتي فوقها(الجماد فالنبات فالحيوان) كلها تختلف عن الإنسان في أنها لا تملك العقل الذي بفضله عرف الإنسان الله[21].

إن مفهوم الإنسان في الفكر العربي الإسلامي هو مفهوم الإنسان الكامل الذي استطاع الوصول إلى إدراك جوهره، والمعرفة هي التي تساعده على اكتشاف جوهره في أشد علاقاته الجدلية بالمفردات.

فالكمال هو الوصول إلى الجوهر، ولا يتم إلاّ بالمعرفة التي هي أداة الإنسان لبلوغ الكمال. وكل

---

[21] د. الصديق حسين-(مقدمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي)- منشورات جامعة حلب كلية الآداب والعلوم الإنسانية- عام ١٩٩٣- انظر ص(٦٨-٦٩).

ما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية من فكر وأدب وعلوم يهدف إلى مساعدة الإنسان على تحقيق هذا المفهوم والوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل.

خلق الإنسان:

اعتمد التوحيدي في مفومه للإنسان على القرآن الكريم، فقد تمّ الوجود الإنساني على مرحلتين: وجود بشري جسدي فوجود عقلي إنساني.

الأول يقابل المرحلة الأولى من الخلق الطينيّ، أما الثاني فيقابل المرحلة الثانية التي تلت التسوية والنفخة، وكل هذا تمّ في القسم الغيبي الذي لا دخل للإنسان فيه، كما في قوله تعالى: ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني خالقٌ بشراً من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾[٢٢].

فالإنسان"شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بـالعقل، كلٌّ بـالوحدة، واحد بـالكثرة، فانٍ بالحس، باقٍ بالنفس، ميت بالانتقال حي بالاستكمال، ناقص بالحاجة، تام بـالطلب، حقير في المنظر، خطير في المخبر، لب العالم، فيه من كل شيء شيء، وله بكل شيء تعلق، صحيح بالنسب إلى من نقله من العدم... وأخبار الإنسان كثيرة وأسراره عجيبة، من عرفه فقد عرف سلالة العالم ومصاصته، وقد حوى جوهره شبهاً من كل ما يعرف ويرى....:"[٢٣].

ومرحلة الخلق الطيني تقوم على عناصر أربعة وهي التراب والماء والهواء والنار، يقول التوحيدي عن هذه المرحلة.

"الإنسان مركَّب من الأعضاء الآلية بمنزلة الرأس واليدين والرجلين وغيرهما، ثم كل واحد من هذه الأعضاء مركَّب من الأعضاء المتشابهة الأنواع بمنزلة اللحم والعظم والعصب والشريان، ثم كل واحد من هذه الأعضاء مركَّب من الأخلاط الأربعة التي هي الدم والبلغم والمُرّيّان[٢٤]، ثم كل واحد من هذه الأخلاط مركَّب من الأسطقسات الأربع التي هي النار والهواء والأرض والماء، ثم كل واحد من هذه الأسطقسّات مركَّب من الهيولى والصورة"[٢٥].

وهذه الأخلاط الأربعة هي عناصر الإنسان وأصوله، ومن تركيب هذه الأخلاط تكوّنت الصورة(المرض)، والإنسان مركب من هيولى وصورة، والمقصود بـالهيولى النفس(الجوهر)، والنفس"روح الله منبجسة بتوسط العقل"[٢٦].

وهذه النفس هي النفس الكلية، ويدخل منها قبس في الإنسان فتسمى عند ذلك النفس الناطقة وبها صار الإنسان ناطقاً عاقلاً عن سائر الحيوان.

---

[٢٢] القرآن الكريم- سورة الحِجر - الآيتان ٢٨-٢٩ الحجر.

[٢٣] التوحيدي(المقابسات)- مقابسة(١٠٦) - ص٣٧٦.

[٢٤] المُرّيّان المقصود المرّتان(المرة السوداء والمرة الصفراء).

[٢٥] التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة)- ٦/٨٧.

[٢٦] التوحيدي(المقابسات)- مقابسة (٩١)- ص٢٩٨.

والعلاقة بين الجوهر والعرض مرتبطة بقدرة العناصر الأربعة التي يتكون منها الإنسان على تلقي الفيض الإلهي. فالروح"جسم لطيف منبث في الجسد على خاصّ ما لـهُ فيه، فأما النفس الناطقة فإنها جوهر إلهي وليست في الجسد على خاصّ ماله فيه ولكنها مدبّرة للجسد"[٢٧].

قال بعض الفلاسفة: "ليس هذا حكم النفس في شأنها مع البدن، لأنها واصلته في الأول عند مسقط النطفة، فما زالت تربيّه وتغذّيه وتحييه وتسويه حتى بلغ البدن إلى ما ترى ووجد الإنسان بها"[٢٨].

والروح سابقة في الوجود، والمادة سابقة في الخلق، والإنسان وجد بهذه الروح فالله خلق الإنسان من طين ثم نفخ فيه من روحه، فالوجود الطيني سابق على الوجود الروحي، ولكن الكون الروحي هو الأسبق في الخلق، لأنه من الله والله واجب الوجود وهو الأول والآخر.

ويقول التوحيدي عن الخلقة والتسوية: "لولا أنه(خلقك فسوّاك فعدلك) متى كنت تستقل بذاتك؟ وكيف كنت تشرف على صفاتك، وبأي شيء كنت تميز مالك منك، وما عليك فيك، وما عندك بك؟"[٢٩].

فالإنسان يستمد معنى وجوده من الوجود الإلهي، وهو مرتبط بالله ارتباطاً وجودياً، ولا معنى لوجوده من غير الوجود المطلق ومن غير عنايته وتسويته، وهو لم يتركه في غياهب النسيان للضياع، وإنما احتفظ به وتكفّل به.

الإنسان خليفة الله على الأرض:

لقد أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم وهذا السجود لم يكن للبشرية وإنما للإنسانية التي ظهرت بالنفخة الإلهية، ولأن الإنسانية شرفت بالجوهر بينما البشرية بالعرض.

يقول التوحيدي نقلاً عن علي بن أبي طالب(كرم الله وجهه): "إن الله جل جلاله أمر بما لم يرد ونهى عما أراد، أمر إبليس بالسجود ولم يرد أن يسجد، ولو أراد أن يسجد لما غلبت إرادة إبليس إرادة الله جل سلطانه، ونهى آدم عن أكل الشجرة وأحبّ أن يأكل منها ولو لم يحبّ أن يأكل منها لما غلبت محبة آدم محبة الله تعالى"[٣٠].

فالله منذ تلك اللحظة أنزل الإنسان إلى الأرض بإرادته، وجعله بفضله خليفته على الأرض وسخّر جميع الكائنات لخدمته. وهذا يفسر لنا معنى خلافة الإنسان لله على الأرض، يقول التوحيدي معلّقاً على هذا الكلام:

"تعلم أن الله سبحانه أنشأ العبد ثم تولاّه ولم يُخله من يده، وأن العبد يتصرّف بين علمه وإرادته وأمره ونهيه في ظاهر تكليفه، وطرفاهما بين الحالتين يلتقيان، وكلتاهما مستويتان.

---

[٢٧] التوحيدي – (الإمتاع والمؤانسة)– ٢/١١٢.
[٢٨] المصدر السابق – ١/٢٠٣.
[٢٩] التوحيدي – (الإشارات الإلهية)– تح د. وداد القاضي – بيروت ١٩٧٣– دار الثقافة– ١/٢٨٦.
[٣٠] التوحيدي – (البصائر والذخائر)– تح د. وداد القاضي – بيروت ١٩٨٨– دار صادر – ط١– ٥/٢١١.

واعلم أن الخلق ظهر منه وثبت به، وانقلب إليه، أعني أنه أبداه وأنشأه في الأول، وهو غذّاه وأنماه في الثاني، وهو قبَضَه ورقاه في الثالث باستطاعته، واستبدّ بقدرته، وانفرد بحوله وقوته، واستغنى عن موجده وحافظه، وإنما ركدت الشبهة على قوم من جهة أنهم تخطّوا الأمر والنهي وهما أسّ التكليف، وأوجبوا التمكين والتخيير، وظنّوا أن هذا القدر يفضل الحال بيننا وبين الله عز وجل فلا نؤتى إلا من قبَلنا، ولا نلام إلا على فعلنا. واعلم أن الإنسان مطلق في صورة مقيّد، ومختار في هيئة مضطر، ومرسل في حلية ممنوع...»[31].

فالله خلق الإنسان ونفخ فيه من روحه ثم تولّى أمره في الدنيا، وهذا الإنسان كان يتصرّف وفقاً لإرادة الله ولأمره ونهيه، وفي النهاية تُقبض روحه فتعود الروح إلى بارئها.

ولكن هذا الإنسان ضلّ عندما عاش بجسده ذي الأصل الترابي فقط، وانفرد بأموره واستغنى عن خالقه فتخطى الأمر والنهي وهما أصل التكليف، وردّ كل ما يصيبه في حياته إلى قضية الجبر والاختيار وإلى القدر الذي كتبه الله له. والحقيقة أن هذا الإنسان مطلق ويظن أنه مقيّد، ومختار ولكن في إطار الجبر، وعليه أن يحكّم عقله ذا المصدر الإلهي في سلوكه الجسدي فيسمو بنفسه إلى المكان الذي صدر منه.

يقول التوحيدي: "واعلم أن الله خلقك، ورزقك وكمّلك، وميّزك وفضّلك، وأضاء قلبك بالمعرفة، وفجّر فيك ينبوع العقل، ونفى عنك العجز، وعرض عليك العزّ، وبيّن لك الفوز. بعد ذلك وعدك وأوْعَدك، وبعد أن وعظك وأيقظك، وبعدما حطّ عنك ما أعجزك عنه، أمرك بدون ما أقدرك عليه. وإنما بهذا كله إلى حظك ونجاتك، وعَرّضك به لسعادتك وخلاصك»[32].

لقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم فرزقه وكمّله بعقله فميّزه بالعقل عن الحيوان وفضّله على سائر الكائنات، وجعله مختاراً وبيّن له الطريق الذي يوصله إلى النعيم من خلال الأمر والنهي فإذا ما امتثل لأوامر الله فاز ونجا واستطاع تحقيق جوهره الإلهي في أثناء حياته الأرضية وإلاّ فالنار مصيره يتطهّر فيها من عوارض الجسد وآثامه ليعود نقياً كاملاً.

الإنسان جسد ونفس:

الإنسان بما هو مركب من جسد وروح فهو في مركز وسط بين الأجرام الناطقة العلوية والأجسام المادية الحية الوضعية، فهو بالنسبة إلى باقي الكائنات" لبّ العالم، وهو في الأوسط لانتسابه إلى ما علا عليه بالمماثلة، وإلى ما سفل عنه بالمشاكلة، ففيه الطرفان، أعني فيه شرف الأجرام الناطقة بالمعرفة والاستبصار والبحث والاعتبار، وفيه ضعة الأجسام الحية الجاهلة، التي ليس لها ترشح بشيء من الخير، ولا فيها انقياد له»[33].

---

[31] المصدر السابق- ٥/ ٢١١.

[32] المصدر السابق- ٧/ ٣٧.

[33] التوحيدي- (المقابسات)- مقابسة (٦٨)- ص ٢٣٦.

فالإنسان مركز المخلوقات وهو فوق العناصر الأربعة والجماد والنبات والحيوان وهو سيّد العالم وفي قمة الهرم وتحت العقول العشرة التي يأتي في قمتها العقل الأول وواجب الوجود، وهو بشر من جهة انتسابه إلى ما سفل عنه بالمشاكلة، فيه صفة الجهل والاستعداد للانحدار إلى أسوأ من الحيوان الذي تتحكم فيه الغريزة، فهو كالعناصر الأربعة والجماد والنبات والحيوان، وهو من جهة انتسابه إلى ماعلا عليه بالمماثلة إنسان فيه شرف الجوهر وسموه فهو كالعقول العشرة والعقل الأول والواحد الأحد واجب الوجود، وهناك تواصل وتكامل بين الطرفين.

ولما كان جسد الإنسان جزءاً من هذا الكون ونفسه جزءاً من الأنفس الكلية، فإن هناك تواصلاً بين النفس الكلية والكون، وثمة تواصل آخر بين الجسد والنفس، وبما أن النفس جزء من النفس الكلية، فإن الجسد الإنساني جزء من العالم، إذاً هناك تواصل بين الجسد والعالم.

"فكل حيوان غير ناطق عادم لشرف الصورة، وكل حيوان ناطق واجد لشرف الصورة إلاّ أن الناطق ناطقان: ناطق في الذروة وناطق في الوسط. فالذي في الذروة الأجرام الناطقة النيرة العلوية، والذي في الوسط الإنسان الذي قد حوى بحده معنى النطق"[٣٤].

فالإنسان إنسان بحده المنطقي فإذا صفا مما علق به من الأكدار والأدران وانبسط إلى ما كان عنه مركباً، وارتقى مم كان به محطوطاً، وخلع عنه عوارض الجسد فانكشف له الحس عندها يعود الإنسان إلى أصله بانكشاف الحجب المادية وهذا الانكشاف لا يتم إلا بالمعرفة.

الإنسان إنسان بالنفس:

"فالإنسان حي ناطق مائت، حيٌّ من قبل الحسّ والحركة، ناطق من قبل الفكر والتمييز، مائت من قبل السيلان والاستحالة"[٣٥].

فمن حيث هو شريك الحيوان، فذلك في الروح أي القوة المحركة في الجسد الإنساني التي يشترك فيها الإنسان مع سائر الحيوانات. يقول التوحيدي: "ولم يكن الإنسان إنساناً بالروح، بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق، بأن كان له روح ولكن لا نفس له"[٣٦].

والإنسان تحكمه غرائز ولكن هذه الغرائز لا تحتاج إلى تحريض إنما إلى توجيه لأنها مضبوطة بيولوجياً، أما الحيوان فغرائزه هي التي تتحكم فيه دون ضبط أو تدبير منه. ومن حيث هو مائت هو شريك الحيوان الذي يتبدّل ويتحلّل، ومن حيث هو ناطق هو إنسان عاقل يسعى إلى الكمال.

ولما كان الإنسان مركباً من نفس وجسد، فإن أشرف جزأيه النفس لأنها: "معدن كل فضيلة، وبها وبعينها يرى الحق والباطل في الاعتقاد، والخير والشر في الأفعال، والحسن والقبيح في الأخلاق،

---

[٣٤] المصدر السابق- مقابسة(٦٨)- ص٢٣٦.

[٣٥] التوحيدي(الامتاع والمؤانسة) ٣/١١٢.

[٣٦] المصدر السابق ٢/١١٣.

والصدق والكذب في الأقاويل، وأما جزؤه الآخر الذي هو الجسم وخواصّه وتوابعه فهو أرذل جزأيه وأخسُّهما"[٣٧].

ونصيب الإنسان من النفس أكثر من نصيبه من البدن لأنها واصلت البدن منذ أن كان نطفة فما زالت تغذيه وتربيه وتسوّيه حتى بلغ البدن ما بلغ.

"والنفس وحدها ليست بإنسان، والبدن وحده ليس بإنسان بل الإنسان بهما إنسان"[٣٨] وهذه الكثرة توجد في النفس من ناحية شرف النفس في جوهرها، وتوجد في الجسد من جهة صاحب النفس الذي هو إنسان بما يستفيده من المعارف معرفة الله وعبادته.

وبأي شيء باينت النفس الروح فهو ظاهر، وبذلك: "أن الروح جسم يضعف ويقوى، ويصلح ويفسد، وهو واسطة بين البدن والنفس، وبه تفيض النفس قواها على البدن، وقد يَحسّ ويتحرك، ويَلَذ ويتألم.."[٣٩].

والروح من روح الله "نفخت فيه من روحي"[٤٠]، ولكن هذه الروح التي في الإنسان نفخت في جسد، وهذا الجسد مزيج من الأخلاط الأربعة لمواده من الطبيعة؛ لذلك فهذا الجسم يضعف ويقوى ويصلح ويفسد بحسب استخدام هذا الجسم واستفادته من المعارف وبما تفيضه قوى النفس على البدن يحسّ ويتحرّك ويلذّ ويتألّم.

يقول التوحيدي: "الإنسان بين طبيعته وهي عليه وبين نفسه وهي له، كالمنتهب المتوزّع، فإن استمد من العقل نوره وشعاعه قوي ما هو له من النفس، وضعف ما هو عليه من الطبيعة وإلاّ فقد قوي ما هو عليه من الطبيعة، وضعف ما هو له من النفس"[٤١].

والإنسان كائن عاقل وجوده مرتبط بالعقل، فإذا استخدم عقله استخداماً صحيحاً وسليماً تخلّص من سيطرة النزوات والغرائز التي هي من طبيعة الجسد، وعلا بما فيه من نفس وجوهر.

"فالإنسان بالنفس هو إنسان لا بالروح، وإنما هو بالروح حيّ فحسب، وهلاّ أغنت النفس عن الروح، فإن الروح كالآلة للنفس حتى يَنفُذ تدبيرها بوساطته في صاحب الروح، وليس ذلك لعجز النفس، ولكن لعجز ما ينفُذ فيه التدابير، وإذا حقّق هذا الرمز لم يكن هناك عجز لأنه نظام موجود على هذه الصورة، وصورة قائمة على هذا النظام، فليس لأحد أن يُعَلّل ذلك بلِمَ ولا بكيف إلا من طريق الإقناع"[٤٢].

---

[٣٧] التوحيدي(الهوامل والشوامل لأبي حيان التوحيدي ومسكويه)- تح| احمد امين- احمد صقر- القاهرة ١٩٥١- ص٢٧.
[٣٨] التوحيدي(الامتاع والمؤانسة)- ١|٢٠٣.
[٣٩] المصدر السابق- ٣|١١١.
[٤٠] القرآن الكريم- سورة الحجر- آية (٣٠).
[٤١] التوحيدي(الامتاع والمؤانسة)- ١|١٤٦.
[٤٢] المصدر السابق- ٣|١١٤.

فالروح هي المحرّكة والمدبرة للنفس الإنسانية، والنفس بريئة من البدن ومستقلة بجوهرها وغنية بحقيقتها" وغير محتاجة إلى البدن إلا إذا أخذت البدن فاستعملته، وصرفته على لوازمه وأغراضه اللائقة به، فأما النفس ذات النطق والعلم والحكمة والبيان والفكر والاستنباط والعقل والنظر، فهي أعلى وأشرف من أن تكون بهذا الوصف بمعونة البدن وإرفاده، والأسباب الحادثة بالبدن العارضة له معروفة محصاة، وليست تلك من حقيقة النفس بسبب، وإن كان مجموع هذا كله يوجد في الإنسان أو بالإنسان... "[٤٣].

فالنفس ذات نطق وعلم وحكمة وبيان وفكر واستنباط وعقل ونظر، لذلك شرفت على البدن وعوارضه وأسبابه، وشرفت على معونته، وللنفس فضائل وللجسد كذلك قالت الفلاسفة:

"للنفس الحكمة وللجسد بإزائها التمام والكمال؛ وللنفس العدل، وللجسد الحسن والجمال؛ وللنفس الشجاعة، وللجسد القوة؛ وللنفس العفة، وللجسد الصحة. يقول التوحيدي: هذا كلام شريف واعتبار صادق، فكن جامعاً بين فضائل نفسك ومحاسن جسدك بالرغبة التامة في العلم، والنية الصادقة في العمل، والفكر الصحيح في الاستنباط... "[٤٤].

فالعلاقة بين الجوهر والعرض متكاملة ومتممة بعضها البعض وفق شروط وهي الرغبة في العلم والصدق في العمل والفكر الوقّاد الصحيح الواعي.

العلاقة بين الإنسان والعقل:

إن وظيفة الإنسان في الحياة هي أن يبحث عن إنسانيته التي بها تتحقق سعادته، فقد وجد بشراً ولكنه أعطي القوة ليتمكن إذا ما استخدمها من اكتشاف إنسانيته، وهذه القوة الموجودة فيه هي العقل وبه يتمكن من تحويل الإنسانية فيه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وسبيل العقل المعرفة.

فالإنسان إنما هو إنسان بالقوة، وعندما يستخدم عقله في اكتساب المعارف التي تقوده إلى معرفة مظاهر خلق الله وتؤدي به من ثمَّ إلى معرفة نفسه ومن ثمَّ معرفة الله الخالق، فحينئذ ينتقل إلى حيز الوجود بالفعل.

يقول التوحيدي: "الإنسان صغير الحجم، ضعيف الحول، لا يستطيع أن يجمع بين شهواته وأخذ حظوظ بدنه وإدراك إرادته، وبين السعي في طلب المنزلة عند ربه بأداء فرائضه، والقيام بوظائفه، والثبات على حدود أمره ونهيه فإن صفّق وجهه وقال: نعمل تارة لهذه الدار وتارة لتلك الدار فهذا المذبذب الذي لا هو من هذه ولا من هذه؛ ومن تخنّث[٤٥] وتليّث لم يكن رجلاً ولا امرأة، ولا يكون أباً ولا أماً.. "[٤٦]

---

[٤٣] التوحيدي- (المقابسات)- مقابسة(٩٧)- ص٣٢٣-٣٢٤.
[٤٤] التوحيدي- (البصائر والذخائر)- ٦/٢٤٨.
[٤٥] يريد بالتخنث والتليث: اللين والتشدد.
[٤٦] التوحيدي(الامتاع والمؤانسة)- ١/١٥- ١٦.

فالإنسان ضعيف لا يمكنه أن يوفّق بين إرادته في التحكم بشهواته وبين السعي لأداء الفرائض والامتثال لأوامر اللّه ونواهيه، والتوحيدي لا يرضى أن يقف الإنسان موقف المترجح المذبذب الذي لا هو من هذه ولا هو من هذه.

وليس على الإنسان "أن يدرك النجاح في العواقب وإنما عليه أن يتحرّز في المبادئ"[47]. فالإنسان الذي يعمل في دنياه ويطيع أوامر ربه ويعبده خير عبادة فإنه هو الذي ينجح ويفوز في النهاية، والذي يعمل لآخرته خير من الذي يعمل لدنياه.

ومنذ أن يولد الإنسان تبدأ ماهيته بالوجود ويتحقق هذا الوجود بالمعرفة وتكتسب هذه المعرفة بالوسائل والأدوات، وإذا اكتسبت هذه المعرفة اكتسبت الوجود.

فالإنسان كائن معرفي بمعنى أن وجوده يكمل من خلال المعرفة التي يكتسبها من الحياة، وهو يحدّد المعرفة فتقوم المعرفة بتحديد مفهومه وبتحديد معنى وجوده، ووظيفته في الحياة البحث عن إنسانيته ويستطيع الكشف عنها عن طريق العقل، وهو منذ التكوين الأول يكتسب المعرفة، لأن المعرفة سابقة على الوجود الإنساني وُجدت منذ النفخة، فالله عالم وفي النفخة منح علماً.

فالمعرفة تمكّنه قبل كل شيء من تحقيق إنسانيته ومعنى وجوده، ولعل هذا ما أراده التوحيدي بعبارته: "أنا أعوذ باللّه من صناعة لا تحقق التوحيد ولا تدلُّ على الواحد ولا تدعو إلى عبادته، والاعتراف بوحدانيته، والقيام بحقوقه، والمصير إلى كنفه والصبر على قضائه، والتسليم لأمره..."[48].

فوظيفة الإنسان العبادة والمعرفة، وسبيل المعرفة أن ينقي ما فيه من جزء إلهي حتى يعود إلى أصله العقلي، ولكنه ابتعد عن عقله وعن إنسانيته، ولا يستطيع صقل نفسه إلا بالمعرفة، وسبيل حصوله على الفضائل والأخلاق الحميدة هي سبيل حصوله على المعرفة، فالشر ناجم عن انغماس الإنسان في شهواته المادية فإذا ما كبح جماح الشهوات وتخلّى عنها اعتدلت أخلاقه ونال سعادته وأصبح إنساناً سوياً.

يقول التوحيدي"أما تستحيي أن تستخدم عقلك الذي هو أشرف منَح اللّه عندك، لشهواتك التي هي أفضح الأشياء لك؟ وما في قضاء وطر ساعة؟ وما نيل لذةٍ منقطعة يبقى عارها ويرتهنك وزرها"[49].

ويدعو التوحيدي الإنسان إلي الإخلاص والتوحيد للّه تعالى"نزّه طرفك عن النظر إلى غير اللّه، شرّف فكرك بالفكر في عظمة اللّه، بيّض وجهك بالصبر على عبادة اللّه، أخلص عملك من الشرك باللّه... ادنُ حتى تصغي، أصغِ حتى تسمع، اسمع حتى تفهم، افهم حتى تعقل، واعقل حتى تشرف، واشرف حتى تنقى، وانقَ حتى تنعم، وانعم حتى تسعد، واسعد حتى تتقي، واتقِ حتى ترقى، وارقَ

(47) التوحيدي(رسائل أبي حيان التوحيدي) ص٣٨٧.

(48) التوحيدي(الامتاع والمؤانسة)- ١/١٣٥.

(49) التوحيدي(الإشارات الإلهية)- ١/١٦٦

حتى لا تشقى"(٥٠). فبالعقل والمعرفة يشرف الإنسان وينقى وينعم ويسعد ويرقى.

الحياة الإنسانية وأصنافها:

الحياة الإنسانية قائمة على ثنائيات متناقضة والتوحيدي صنّفها بشكل مبدع للغاية يقول: "اعلم أنك في هذه الدار بين طيّب وخبيث، وقديم وحديث، وقولٍ وعمل، وعُذر وعَذَل، وإضرار واختيار، وشكرٍ وصبر، ووفاء وجزَع، وأمانٍ وفزع، وظلمة ونور، وترحةٍ وسرور، وغمّةٍ وانجلاء، وغبطةٍ واعتلاء، وعافية وابتلاء، وصحوةٍ وسُكر، ولذةٍ وحسرة، ويقين وحيرة، واجتماع وفرقة، وإمتاع وحُرقة، ووحشةٍ وأنس، وهمّ وعرس، وإطلاق وحبس، واستقلال ونكس، وسعادٍ ونحس، ونزاهةٍ وحرِص، وحفظ وإضاعة، وكتمان وإذاعة، ودَرَكٍ وفوت، وحياةٍ وموت، فخذ نفسك بالإعراض عن زهرة تحول، ونعم تبلى، ومُدّةٍ تتصرم، وشهوة تتقضي، وتبعة تبقى... "(٥١).

هكذا الحياة الإنسانية خير وشر، جبر واختيار، أتراح وأفراح، حياة وموت... إلى ما لا نهاية من الثنائيات المتناقضة والمتفاوتة... ولكن على الإنسان أن يعرض عن الماديات ويرقى إلى الروحانيات لأنها هي التي تبقى، أما الماديات فتزول بزوال الإنسان.

وأصناف الحياة عند التوحيدي عشرة ونجده يحلّلها تحليلاً دقيقاً ويربط بين حديثه عن أصناف الحياة ودراسته لموضوع السعادة، يقول: "أصناف الحياة عشرة: ثمانية متّعت بها البشر على التفاوت الواقع بين الحي والحي، واثنان مرتقيان إلى ما يشكل العلم به إلا في الجملة، ويعتاض المراد منه إلا مع التسليم"(٥٢).

وهذه الأصناف هي:

١- حياة الحسّ والحركة تلك الحياة المشتركة بين الإنسان والحيوان.

٢- حياة العلم والبصيرة وهذه الحياة تستفاد بالتأييد الإلهي والاختيار البشري، والتي يجب أن يعمل الإنسان على الاستزادة منها وإلاّ أصبح في عداد الحيوانات.

٣- حياة العمل والكدح وهي حياة العمل الصالح وهذه الحياة" إذا انضمت إلى الحياتين الأوليين كمّلت الإنسان"(٥٣). وهي حياة تقوم على الأخذ والعطاء والعشرة والصداقة.

٤- حياة الخُلق والسجيّة وهي حياة الأخلاق التي من تحلّى بها وهذّ بها هنأ عيشه.

٥- حياة التديّن والسكينة ولها يهتدي الإنسان ويكمل نقصه.

---

(٥٠) التوحيدي(الإشارات الإلهية)- ١/١٨١.

(٥١) التوحيدي(البصائر والذخائر)- ٥/١٧.

(٥٢) التوحيدي(رسائل أبي حيان التوحيدي)- ٢٧٩.

(٥٣) التوحيدي(رسائل أبي حيان التوحيدي)- رسالة الحياة- ٢٨٢.

٦- حياة الكمال الأول: "وهي أن تُستجمع من جملة الحيوان المتقدمة"[٥٤].

٧- حياة الظنّ والتوهّم، وهي الحياة التي يسعى فيها الإنسان إلى الشهرة والصيت والذِكر.

وصاحب هذه الحياة يسعى إلى "طلب النسل لأنه يتخيّل لقاء النوع شبهاً لقائه الشخصي ولهذا يقال: نسلُهُ أي نُسِلَ منه، وسُلالتُهُ أي سُلّ منه، ومُصَاصتهُ أي مصّ منه، والفرق بين الحياة والبقاء، والعيش والدوام، والثبات والخلد، والكون والوجود، مشهور واضح".[٥٥]

٨- حياة الكمال الثاني وهي حبّ العاقبة "وهي حياة العاقبة وهي تُنال بعد المفارقة التي تسمى الموت."[٥٦].

٩- حياة الملائكة.

١٠- يقال عن الصنف الأخير "إن اللّه عز وجل حيّ"[٥٧].

وهاتان الحياتان فيهما إشكال والعقل يضرب عن تحديدهما، ومن الواضح أن الحياة الأولى حياة الحس والحركة هي أدنى نوع من الحياة إذ أنها لا تميز الإنسان بما هو إنسان، وإن حياة الأخرة هي السعادة الحقيقية الباقية وهي أعظم حياة.

وهذا يتضح في حديثه عن الغبطة، فالغبطة ليست في هذه الحياة العادية في شهوة تنال أو نعمة تدرك أو لين يلبس أو حلو يتطعم أو بارد يشرب إنما الغبطة فيما يقول التوحيدي: "أنت منها في قطر شاسع لا يلوح لك ولا يتراءى لعينيك! الغبطة في النجوة من هذه الدار... إلى محل لا ألم فيه ولا أذى، ولا شوبَ به ولا قذى، إلى محل فيه النعيم صافياً والحق بادياً، إلى محل لا يعتريك فيه ملل ولا يتنابك فيه علل، حيث تنسى فيه الحزن حسّاً ورسماً، حيث يحكّمك المولى فتتحكم، ويدنيك إلى حضرته فتنعم، حيث لا يلتهب لك في صدرك نفس، ولا يخمد بين يديك قبس."[٥٨]

أخلاق الإنسان وطبائعه:

يثير التوحيدي في العديد من كتبه مجموعة من الأسئلة التي تتعلق بالمجالات الخلقية، ويحاول تقديم رأي حول كل مجال من مجالات البحث فيها، إنه يبحث على سبيل المثال في الأخلاق وهل يمكن تغييرها أم لا؟

فيرى عدم إمكانية تغيير الأخلاق، وإن كان قد أدرك في نفس الوقت أهمية أساليب الإصلاح الاجتماعي يقول: "الخُلق الحسن مشتق من الخَلْق، فكما لا سبيل إلى تبديل الخَلْق كذلك لا قدرة على

(٥٤) المصدر السابق- ٢٨٤.

(٥٥) التوحيدي(رسائل أبي حيان التوحيدي) رسالة الحياة- ٢٨٦.

(٥٦) المصدر السابق- ٢٨٨.

(٥٧) المصدر السابق- ٢٨٠.

(٥٨) التوحيدي- (الإشارات الإلهية) - ١/٣٠٩.

تحويل الخُلق، لكن الحضَّ على إصلاح الخُلق وتهذيب النفس لم يقع من الحكماء بالعبث والتجزيف، بل لمنفعة عظيمة موجودة ظاهرة."[٥٩]. وأخلاق الإنسان مقسومة على أنفسه الثلاث: الناطقة والغضبية والشهوانية، وسمات هذه الأخلاق مختلفة، ويمكن أن يقال في نعتها على مذهب التقريب: "إنها بين المحمودة وبين المذمومة، وبين المشوبة بالحمد والذم وبين الخارجة منهما."[٦٠].

ويرى التوحيدي أن الإنسان نصفان" نصفه خَلْق، ونصفه خُلُق، فإذا صلح نصفاه كمل ما هو به إنسان."[٦١].

ولا بد من نقصان يعتري الإنسان في كل زمان ومكان ويعللّ التوحيدي ذلك: "كيلا يستبدّ باستطاعته، ولا يغترّ بكماله، ولا يختال في مشيته، ولا يتهكّم في لفظه، ولا يتحكم على ربه، ولا يعدو على بني جنسه."[٦٢].

والحق أن الاستعداد والتهيؤ قائمان بالإنسان التام فإذا ما أقدم على العمل والفعل بهمة وإرادة وقوة واستطاعة وذلك بانتظام هذه القوى فيه سميّ قادراً ومرة مستطيعاً ومرة قويّاً.

والاستطاعة والقوة عواريّ عند الإنسان تزداد وتنقص، ولهذا لم يكن الإنسان قادراً على الإطلاق ولا عاجزاً على الإطلاق إنما كان وعاءً لهما محمولاً عليهما:

"ولو عَرِيَ من القدرة رأساً لما كُلِّف، ولو ملك الاستطاعة رأساً لما لجأ إلى الله ولا تضرّع، فهو بين قدرة من أجلها أُمِر، وبين عجز من أجله اضطرّ وعذر، ولو كان مستطيعاً على الحقيقة لبطِرَ وأشِرَ، وصرّفهم على الكمال والنقص، وضربهم بالسعادة والنحس، وألجأهم إلى النفس والحَدس، ليعرفوا بكمالهم كمال مُكمِّلهم، ويعرفوا بنقصهم استئثار مُدبّرهم، فيعتمدوا عليه، ولولا هذا التدبير المنطوي على الحكمة، الجاري على نظام العقول السليمة، لكانت قدرتهم تنسيهم عجزهم."[٦٣].

فالإنسان مهما وصل إلى الكمال يبقى منطوياً على عجز في القدرة والطبيعة.

ويرى التوحيدي أن العاقل هو من يميّز الطيب من الخبيث، والحق من الباطل، والهَزْل من الجِدّ "ويتحلّى بالأحسن ويتخلّى عن الأقبح"[٦٤].

ويبدو أن التوحيدي قد وقف موقف المصلح والمربي حيث يقول: "يا هذا: إنما احتجت إلى تهذيب الأخلاق لأنك معجون من عقاقير كثيرة، ومركب من أضداد متعادية، وأشكال متوافية... فلهذا احتجت إلى ضمّ نشرها ولَمّ شعثها، وتألُّف شاردها، وإصلاح فاسدها، وتقويم أعوجها، وإرشاد

---

[٥٩] التوحيدي(الامتاع والمؤانسة) ١|١٤٨.

[٦٠] المصدر السابق- ١|١٤٧.

[٦١] التوحيدي(الإشارات الإلهية) ١|١٦٧.

[٦٢] التوحيدي(رسائل أبي حيان التوحيدي) رسالة في العلوم ص ٣٤٩.

[٦٣] التوحيدي(البصائر والذخائر)- ٨|١٢٥.

[٦٤] المصدر السابق ٤|١٠.

أهوجها، فإذا صلُحت أخلاقك حسنت آدابك، وإذا حسنت آدابك، شرُفت هممك وإذا شرفت هممك طابت مآربك .. "[٦٥].

فعلى الإنسان أن يصلح ما فسد من أخلاقه ويتعلم حسن الأدب والمعاملة والمعاشرة. كما لا يمكنه أن يعيش وحده دون أن يتصل بالآخرين، لأن الاتصال بالآخرين يقّوي المعرفة والإحساس بالإنسانية.

يقول"الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوي له أن يأوي إلى المقابر، ولا بدّ له من أسباب بها يحيى، وبإعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة، بعضهم صديقاً وبعضهم عدواً، وبعضهم منافقاً وبعضهم نافعاً، وبعضهم ضاراً، ثم بالضرورة يجب عليه أن يقابل كل واحد منهم بما يكون له مرد من دين، أو عقل أو فتوة أو نجدة، ويستفيد هو من ذلك كله ما يكون خاصاً، به، وعائداً بحسن العقبى عليه. "[٦٦].

والتوحيدي من خلال حديثه عن الإنسان فطن إلى كثير من الحقائق التي تدلنا على عمق فهمه للناس وحسن إدراكه لطبائع البشر، وقوة بصيرته في الحكم على مسوغات الأفعال الإنسانية. فيلاحظ أن الناس لا يثبتون على حال واحدة، ولا على أخلاق واحدة، أو عادات متشابهة، بل قد يخلص منهم من هو منافق ويتضح منهم من هو صديق أو عدو أو نافع أو ضار.

فالإنسان ذو طبيعة فاسدة اكتسبها من جهة جانبه المادي ذي الأصل الترابي الذي طغى على جانبه الروحي ذي المصدر الإلهي بسبب الظروف الحياتية، وخلاص الإنسان ممكن، وهو يتناسب طرداً مع طاعته لله وعبادته له فيمكن له أن يسمو على جزئه الترابي فيزيل حجب الجسد حتى يجد معدنه الأول وجوهر وجوده.

والتوحيدي"يفرط في تدقيق النظر في أفعال الناس ويبالغ في تركيز انتباهه على نقائصهم ومعايبهم حتى لقد انتهى به الأمر إلى إدانة الإنسان بوجه عام"[٦٧].

يقول: "الإنسان بشر، وبنيته متهافتة، وطينته منتشرة، وله عادة طالبة، وحاجة هاتكة، ونفس جموح، وعين طموح، وعقل طفيف، ورأي ضعيف..."[٦٨].

والدكتور زكريا إبراهيم يحكم على التوحيدي هذا الحكم مستعيناً بهذا الشاهد؛ ولي عليه مأخذ فهذا القول لابن السّماك، والتوحيدي لا ينظر إلى الإنسان هذه النظرة المتدنية إنما يرى الإنسان أنه لبّ العالم... وأنه يقع في قمة الهرم... كما ورد ذكره سابقاً.

---

[٦٥] التوحيدي(الإشارات الإلهية)- ١/١٦٨.

[٦٦] التوحيدي(الصداقة والصديق) تح أد. إبراهيم الكيلاني- دمشق ١٩٦٤- دار الفكر- ص ١١٩.

[٦٧] التوحيدي- د. إبراهيم زكريا(رسائل أبي حيان التوحيدي) ص ٧٢.

[٦٨] التوحيدي- (الامتاع والمؤانسة)- ١/١٤.

"وإن الإنسان إذا أحسّ بهذه الفضائل التي في نفسه، والرذائل التي في جسمه وجب عليه أن يستكثر من الفضائل ليرتقي بها إلى درجات الإلهيين."[٦٩].

وهذه دعوة إلى الارتقاء بالنفس الإنسانية إلى درجات الإلهيين عن طريق تنقية النفس من أدران الجسد.

وإذا كان الإنسان مركباً من هذين الجزأين وجب عليه أن يكون شغله بالجسد أقل من شغله بالنفس" لأن هذا باق وذاك فانٍ، وهذا جوهر واحد، وذاك جواهر متضادة، وهذا له وجود سرمدي، وذاك لا وجود له إلا في الكونِ الذي لا ثبات له"[٧٠].

لقد جاءت آراء التوحيدي شاهدة على حسن فهمه للطبيعة البشرية، ناطقة بمقدرته على النفاذ إلى أعماق النفس الإنسانية.



[٦٩] التوحيدي- (الهوامل والشوامل)- ص ٢٨.
[٧٠] المصدر السابق- ص ٢٨.

نظرات في كتاب مصارع العشاق لابن السراج

د.عدنان محمد أحمد

كتاب مصارع العشاق واحد من الكتب التراثية الهامة التي جعلت الحديث عن الحب والمحبين موضوعها الأساسي، وقد اجتهد صاحبه في جمع الكثير من قصص المحبين -بمختلف أنواعهم- وأخبارهم وأشعارهم، وغير ذلك مما من شأنه أن يوفر للقارئ المتعة والتسلية والفائدة.

ومؤلف الكتاب هو جعفر بن أحمد بن الحسين بن أحمد بن جعفر السراج المعروف بالقارئ البغدادي(١) وقال السيوطي في بغية الوعاة: هو جعفر بن أحمد بن الحسين بن أحمد المعروف بالسرّاج أبو محمد البغدادي القارئ اللغوي(٢) ونلاحظ أنه أضاف إليه صفة (اللغوي) مع أنه لم يكن مشهوراً بها، على الرغم من علمه الواسع باللغة، وإنما اشتهر بالقارئ.

ليس في المصادر التي بين أيدينا أخبار كثيرة عنه، أو تفصيلات عن حياته ونشأته وأهله وغير ذلك، وإنما هي إشارات سريعة، يسيرة وموجزة، تجمع على أن الرجل كان معروفاً بالعلم، وكان ثقة. وقد أفادته أسفاره في تكوين ثقافته الواسعة التي مكنته من التأليف وأهلته للشهرة. يروي الحموي عن ابن عساكر قوله: "قرأت بخط غيث بن علي الصوري: جعفر بن الحسين ذو طريقة جميلة، ومحبة للعلم والأدب، وله شعر لا بأس به، وخرّج له شيخنا الخطيب فوائد، وتكلم عليها في خمسة أجزاء، وكان يسافر إلى مصر وغيرها، وتردد إلى صور عدة دفعات، ثم قطن بها زماناً وعاد إلى بغداد وأقام بها إلى أن توفي. كتب عنه: ولم يكن به بأس. وله تصانيف منها مصارع العشاق وكتاب زهد السودان، ونظم أشعاراً كثيرة في الزهد والفقه وغير ذلك"(٣) ويروي السيوطي عن ابن عساكر، أيضاً، قوله: "كان عالي الطبقة في الحديث والقراءة والنحو واللغة والعروض"(٤).

وما يذكره ابن عساكر من أن شيخه الخطيب خرّج له فوائد في خمسة أجزاء، يدل بوضوح على سعة علم الرجل، وعلى ثقة الآخرين به. والإشارة إلى نظمه الشعر تتكرر في المصادر وقد أثبت لنفسه في كتاب مصارع العشاق قصائد ومقطوعات كثيرة، قال بعضها في المديح، وبعضها في الغزل، وبعضها في مواضيع أخرى لا تخلو من صور جميلة، وومضات شاعرية، ولكنها، وبشكل عام، لا تدل على موهبة شعرية متأصلة، بل إن معظمها أقرب إلى النظم، ولا عجب بعد ذلك ألاّ يعرف ابن السراج -على الرغم من شهرته- في جملة الشعراء.

لم يكن نشاط ابن السراج العلمي وقفاً على الأدب، بل كان له نشاط في مجال آخر هو مجال الفقه والحديث، إذ يُروى أنه كان محدثاً، حدّث عن أبي علي بن شاذان وأبي القاسم بن شاهين، وأبي محمد الخلال، وأبي الفتح بن شيطا، وأبي الحسين التوزي، وأبي القاسم التنوخي، وغيرهم. وحدّث عنه خلق كثير، وروى عنه الحافظ أبو الطاهر السلفي، وكان يفتخر بروايته مع أنه لقي أعيان ذلك الزمان وأخذ عنهم(٥) ويذكر السيوطي له كتابين في مجال الفقه، وهما كتاب نظم التنبيه في الفقه، وكتاب نظم المناسك(٦).

ولد ابن السرّاج ببغداد سنة سبع عشرة وأربعمئة للهجرة، على الأرجح، وبعضهم يزيد على هذا التاريخ عاماً أو ينقص منه عاماً. أما وفاته فكانت في صفر سنة خمسمئة للهجرة، ودفن بمقبرة (باب أبرز)، قيل توفي ليلة الأحد حادي عشر صفر، وقيل في الحادي والعشرين منه (٧). وفي تحديد يوم وفاته من شهر صفر دليل على منزلته بين معاصريه. وهكذا يمكن القول إن عمره، عند وفاته كان أكثر من اثنين وثمانين عاماً، إذا أخذنا، بعين النظر الاختلافات في تاريخ ولادته ووفاته.

ربما كان كتاب مصارع العشاق أشهر مؤلفات ابن السراج، ويعود ذلك إلى طبيعة المادة التي يضمّها الكتاب، فالحديث عن العشق شائق وقريب من النفوس، يميل إليه الناس على اختلاف أعمارهم ومنازلهم ومشاربهم. ولم يكن ابن السرّاج أول من كتب في هذا الموضوع، فقد سبقه إلى ذلك رواد أعلام، مهدوا السبيل ورسموا بعض معالمه، كابن داود صاحب كتاب الزهرة، ومحمد ابن أحمد بن اسحق صاحب الموشّى، ومحمد بن جعفر الخرائطي صاحب اعتلال القلوب في أخبار العشاق، ومحمد بن عمران المرزباني صاحب الرياض في أخبار المتيمين وابن حزم صاحب كتاب طوق الحمامة الشهير، وغيرهم، فضلاً على الذين تحدثوا عن العشق والعشاق في فصول من كتبهم كالجاحظ وغيره، ولا ريب في أن ابن السرّاج اطلع على ما كتبه الذين سبقوه، أو على أكثره، وأفاد منه كثيراً، ولكنه جعل همه في كتابه أن يجمع أكبر عدد من قصص العشاق وأخبارهم، من غير أن يعالج ظاهرة الحب بحديث نظري يبيّن فيه آراءه ومواقفه.

جعل ابن السراج كتابه في اثنين وعشرين جزءاً(٨)، وهي أجزاء صغيرة متقاربة في حجومها وقدّم لكل جزء منها مقطوعة غزلية من نظمه جعلها في ثلاثة أبيات، وأدخل في كل منها لفظة (صرع)، أو أحد مشتقاتها، إلا في المقطوعتين اللتين قدمهما للجزء الثاني عشر والسابع عشر، ويبدو أن التزامه بهذا النظام قد أتعبه فاضطر إلى التكرار فكانت المقطوعة الشعرية التي قدم بها للجزء

التاسع عشر، هي المقطوعة نفسها التي قدم بها للجزء العشرين. وليس في الكتاب، بعد ذلك، منهج واضح يلتزمه المؤلف أو يسعى إليه. وإذا استثنينا الجزء الرابع والخامس عشر نجده يُضمّن الأجزاء عناوين فرعية يسميها "أبواباً" فنجد مثلاً "باب عقوبات فساق العشاق" "باب من حمله هواه على قتل من يهواه"، "باب الظافرين بأحبابهم مع العفاف بعد أن أشرفوا على الإئتلاف".. ولكنه لا يلتزم في هذا التوزيع نظاماً، فنجد في الجزء خمسة أبواب، وفي الجزء الخامس أربعة، وفي بعض الأجزاء ثلاثة أبواب، أو بابين، أو باباً واحداً. وقد يستغرق الباب عدة صفحات أحياناً، ولكنه في أحيان أخرى لا يستغرق أكثر من نصف صفحة كما نجد في باب "من عوفي برؤية أحبابه من علل هواه وأوصابه"، أو في باب "من حمله هواه على قتل من يهواه" ثم إن عناوين الأبواب تتكرر في كثير من الأحيان، فعنوان "باب من مصارع العشاق" مثلاً، يتكرر في الجزء الأول والثاني والثالث والرابع والثامن والتاسع عشر، والقصص أو الأخبار التي يسردها تحت هذا العنوان تتشابه إلى حد بعيد، بل قد يتكرر بعضها، وكان بوسعه أن يضعها جميعاً تحت عنوان واحد لولا تكلف التقسيم الذي فرضه على نفسه بلا مسوّغ.

وابن السرّاج لا يُعنى بالعشق تلك العاطفة القوية التي تكون بين الرجل والمرأة فحسب، وإنما يستخدم اللفظة بمعنى أوسع، فتشمل محبّي الله من المتصوفة أيضاً، كما تشمل عشاق الجن وغيرهم، فتراه يفرد باباً لمصارع عشاق الجنان، وآخر لمصارع عشاق الجن، أما التعلق الشديد بالله فلا يسميه عشقاً، وإنما يسميه محبة، فيفرد باباً في الجزء السادس بعنوان "باب ذكر مصارع محبّي الله عزّ وجلّ" وباباً آخر في الجزء التاسع بعنوان: "باب مصارع مُحبّي الله عزّ وجلّ" وباباً ثالثاً في الجزء الثالث عشر بعنوان: "باب يلحق بمصارع محبي الله عزّ وجل" وهناك اتفاق بين الفقهاء، أو شبه اتفاق، على عدم جواز إطلاق لفظة العشق على العلاقة بين العبد وربه، ويرجح أن يكون مرد ذلك إلى عدم ورود هذه اللفظة، أو مشتقاتها، في القرآن الكريم، فقد استخدمت لفظة (الحب) ومشتقاتها للتعبير عن العلاقة القوية التي تربط العبد بربه.

يبتدئ المؤلف كتابه بهذا الخبر الطريف: "سأل أمير المؤمنين المأمون يحيى بن أكثم عن العشق ما هو؟ فقال: هو سوانح تسنح للمرء، فيهتم بها قلبه وتؤثرها نفسه. قال: فقال له ثمامة: اسكت يا يحيى: إنما عليك أن تجيب في مسألة طلاق أو محرم صاد ظبياً أو قتل نملة، فأما هذه فمسائلنا نحن فقال له المأمون: قل يا ثمامة، ما العشق؟ فقال ثمامة: العشق جليس ممتع وأليف مؤنس، وصاحب ملك، مسالكه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائرة، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراؤها، وأعطي عنان طاعتها، وقود تصرفها، توارى عن الأبصار مدخله، وعمي عن القلوب مسلكه، فقال المأمون: أحسنت والله يا ثمامة، وأمر له بألف دينار"(٩).

وواضح أن تعريف ثمامة للحب لا يقل غموضاً عن تعريف يحيى، بل إنه عند التأمل والتدقيق لا يختلف عنه كثيراً، وكل ما في الأمر أن ثمامة صاغ معنى كلام يحيى بأسلوب أدبي شاعري وبدا كأنه يصف إحساسه بالعشق أكثر مما يصف العشق نفسه.

وابن السرّاج ينقل تعريفات أخرى للعشق، ليست أكثر توفيقاً من تعريفي يحيى وتمامة، منها تعريف لأبي زهير المديني يقول: إن العشق هو (الجنون والذل، وهو داء أهل الظرف)(١٠) ومنها تعريف لسقراط الحكيم يقول: (العشق جنون، وهو ألوان كما أن الجنون ألوان)(١١) كذلك ينقل تعريفاً عن أحد الشعراء(١٢) وهو ينقل هذه التعريفات عن فقهاء وأدباء وشعراء وفلاسفة من غير أن يعلق عليها، أو أن يقول فيها شيئاً. ومن غير محاولة منه لصياغة تعريف خاص به، ومن غير أن يعرّج على ما توصل إليه الباحثون في هذا المجال قبله. وكأنه يريد من خلال ذلك أن يقول: لا تعريف للعشق، فالعشق إحساس يستعصي على التحديد، ولكنه يحاول، بشخصه الفقيه، أن يضفي على العشق صفة شرعية فيأتي بحديثين عن الرسول الكريم ﷺ يعظمان منزلة العاشق العفيف، الأول هو قوله ﷺ "من عشق وكتم وعف وصبر، غفر الله له وأدخله الجنة"(١٣) والثاني هو قوله ﷺ : "من عشق فظفر فعف فمات مات شهيداً"(١٤) وفي هذين الحديثين شك وقد أنكرهما، فيما بعد، ابن القيم الجوزية في كتابه روضة المحبين، ونفى نسبتهما إلى الرسول ﷺ، وقال عن الحديث الثاني: "هذا حديث باطل على رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعاً، لا يشبه كلامه، وقد صح عنه أنه عد الشهداء ستة فلم يذكر فيهم قتيل العشق شهيداً، ولا يمكن أن يكون كل قتيل بالعشق شهيداً، فإنه قد يعشق عشقاً يستحق عليه العقوبة، وقد أنكر حفاظ الإسلام هذا الحديث على سويد، وقد تكلم الناس فيه.."(١٥) وربما كان ابن السراج عارفاً بالحجج التي اعتمد عليها ابن القيم في نفي الحديثين، ولكنه يمتلك حججاً أقوى منها في ثباتهما، فهو كما رأينا فقيه محدث روى عن كثيرين وروى عنه كثيرون، فلا بد أن يكون عارفاً بالرجال الذين تصح روايتهم، قادراً على تمييز كلام الرسول ﷺ من غيره، وربما أراد أن يروي ما سمعه من الناس فيما يخص موضوع كتابه، بغض النظر عن قناعاته العلمية الشخصية، بشرط أن يخدم نظرته الأخلاقية للحب، وفي ما وراءه من قصص وأخبار في كتابه هذا ما يؤيد هذا الاحتمال ويقويه.

ويبدو واضحاً من الآن أن العشق الذي يريد هذا الفقيه أن يتحدث عنه هو العشق العفيف المترفع عن اللذات الحسية، العشق المنسجم مع القيم الروحية التي يدعو إليها الإسلام، العشق الذي ينمو ويشتد، فيعصف بقلوب المحبين، ويوردهم حتوفهم، في كثير من الأحيان، ولكنهم، مع ذلك كله، ينزهونه عن الغرائز ويصونونه عن التدنيس، أما العشاق الآخرون الذين يبتغون مُتعاً حسية، فلا يعنيه من أمرهم شيء. حقاً، إنه يعقد باباً بعنوان باب عقوبات فساق العشاق، ولكن هؤلاء الفساق الذين يتحدث عنهم لم يكونوا عشاقاً في كل حال، إنهم (فساق) لا أكثر قصّ عنهم ليبيّن عاقبتهم. وهذه قصة من القصص التي أوردها ابن السراج تحت هذا الباب: "وأخبرنا أبو القاسم.. قال لي رجل من الحاج: مررت بديار قوم لوط، وأخذت حجراً مما رجموا به، وطرحته في مخلاة، ودخلت مصر، فنزلت في بعض الدور في الطبقة الوسطى، وكان في أسفل الدار حدث، فأخرجت الحجر من خرجي، ووضعته في روزنة في البيت، فدعا الحدث الذي كان في أسفل الدار صبياً إليه، واجتمع معه، فسقط الحجر

على الحدث من الروزنة فقتله"(١٦) والقصة كما نرى لا علاقة لها بالعشق أو بالعشاق. أما المغزى الأخلاقي للقصة، فقد حمل هذا الحاج حجراً من ديار قوم لوط، بل من الحجارة التي رجموا بها، دون أن توضح الحكاية سبب ذلك، ثم أخذه إلى مصر ووضعه في روزنة البيت، دون أن توضح الحكاية السبب أيضاً، فلما اجتمع الحدث مع الصبي سقط الحجر عليه. فقتله. ومغزى الحكاية واضح، وكذلك مصدرها الديني، وليس من الغريب، بعد ذلك، أن يسقط ذلك الحجر بالذات على ذلك الحدث بالذات أثناء فسوقه، وإن كان بمصر، لقد كان الحجر رمزاً، ولا سيما أنه مما رجم به قوم لوط الذين اشتهروا بميلهم إلى هذا النوع من العلاقات الجنسية الشاذة. وهذه حكاية أخرى عن رجل تعجبه امرأة: "كان رجل من العرب تحته ابنة عمّ له، وكان لها عاشقاً، وكانت امرأة جميلة، وكان من عشقه لها أنه كان يقعد في دهليز مع ندمائه، ثم يدخل ساعة بعد ساعة ينظر إليها، ثم يرجع إلى أصحابه، عشقاً لها، فطبن لها -أي فطن- ابن عم لها، فاكترى دارا إلى جنبه، ثم لم يزل يراسلها حتى أجابته إلى ما أراد، فاحتالت، فنزلت إليه، ودخل الزوج كعادته لينظر إليها، فلم يرها، فقال لامرأة: أين فلانة؟ قالت: تقضي حاجة، فطلبها في الموضع، فلم يجدها، فإذا هي قد نزلت، وهو ينظر إليها، فقال لها: ما وراءك؟ فو الله لتصدقني. قالت: والله لأصدقنك، من الأمر كيت وكيت، فأقرّت له، فسل السيف فضرب عنقها، وقتل أمها وهرب، وأنشأ يقول:

يا طلعة طلع الحمام عليها ... فجنى لها ثمر الردى بيديها(١٧).

هكذا تنتهي قصص الفساق، إما بالقتل وإما بمصيبة تكون عقاباً للفاسق، وفي أغلب هذه القصص يشير الراوي إلى أن المقتول لا يودى(١٨) وابن السراج يجمع هذه القصص لتكون عبرة للمتلقي تدفعه إلى التمسك بالخلق الحسن، ولولا ذلك لما كان لوجودها في كتاب مصارع "العشاق" ما يسوغه.

ابن السراج حريص على تبرئة ذمته، وحريص على نيل ثقة المتلقي واستمالته، ويتجلى ذلك بصورة واضحة في حرصه على ذكر سند كل رواية في كتابه، مهما كان حجمها أو نوعها، بدقة وتفصيل، حتى أنه يذكر أحياناً سنة سماعه للرواية(١٩)، والبلد الذي سمع فيه، فإذا كانت روايته نقلاً عن كتاب وليست سماعاً، وأشار إلى ذلك بصراحة، كقوله، مثلاً وجدت بخط فلان ونقلته من أصله، قال: حدثنا.. (٢٠) وأحياناً يقول: ذكر فلان ونقلته من خطه(٢١) وإذا نقل رواية لا سند لها، وهذا أمر نادر الحدوث، قال: ومما وجدته بغير سند في مجموعات بعض أهل العلم(٢٢) وكان من جراء هذه الدقة أن السند جاء طويلاً في الغالب.

والقصص التي يضمها الكتاب تمتد على مساحة زمنية طويلة، بعضها مغرق في القدم، وبعضها من عصر المؤلف، وهي ترجع في أصولها إلى مصادر مختلفة ولكن الرواة العرب تدخلوا في صياغتها، قليلاً أو كثيراً، فأخرجوها بطابع عربي. وابن السراج لا يراعي في سردها التسلسل التاريخي، ولا يرتبها بحسب موضوعاتها، ولنقل باختصار إنه لا يلتزم في عرضها أي منهج، فقد

يأتي بقصة من عصره، ويتبعها بقصة من العصر الأموي ثم بأخرى من العصر الجاهلي، ثم برابعة من العصر العباسي، وتتجاور قصة نبي وقصة عاشق عذري وأخرى عن فقيه يعشق غلاماً. وقد يتخلل هذه القصص أخبار قصيرة. وأشعار له ولغيره من الشعراء، وكأنه كان يدون المادة التي يكتبها عند سماعها، أو وقوفه عليها، من دون أن يعيد ترتيبها فيما بعد، ولذلك لم يكن يجد حرجاً في ذكر قصة ما في موضع من الكتاب وإعادة ذكرها في موضع آخر، إذا وقع عليها بسند آخر أو من مصدر مختلف، كما نجد في قصة ذي الرمّة ومي، على سبيل المثال، إذ ذكرها في موضعين متباعدين بسندين مختلفين(٢٣)، مع أن إحدى الروايتين لا تختلف عن الأخرى إلاّ اختلافاً بسيطاً لا يكاد يذكر، كأن تحذف كلمة هنا، أو تضاف كلمة هناك غير أن الاختلاف قد يكون كبيراً ولافتاً للنظر، ولكن ابن السراج لا يقف عنده، ولا يعلق عليه، ويبدو كأنه لا يعبأ به، ولا يهتم له. من ذلك، مثلاً، ما نراه في قصة موت مجنون ليلى التي ذكرت في موضعين متباعدين من الكتاب، وجاءت في الموضع الأول كما يلي: "أخبرنا أبو محمد الحسن ابن علي الجوهري قراءة عليه، أخبرنا أبو عمر محمد بن العباس الخزاز حدثنا محمد بن خلف، حدثنا أحمد بن الهيثم القرشي، حدثني العباس بن هشام عن أبيه هشام بن محمد السائب الكلبي: أن رجلاً من أهل الشام كان له أدب، وأنه ذكر له المجنون، وأخبر بخبره فأحب أن يراه، وأن يسمع من شعره، فخرج يريده، حتى إذا صار إلى حيّه سأل عنه، فأخبر أنه لا يأوي إلى مكان، وأنه يكون مع الوحش، قال: فكيف لي بالنظر إليه؟ قيل: إنه لا يقف لأحد حتى يكلمه، إلا لداية له هي التي كانت ربته، فكلم دايته وسألها، فخرجت معه تطلبه في مظانه التي كان يكون فيها في البرية، فطلبوه يومه ذلك، فلم يقدروا عليه، ثم غدوا في اليوم الثاني يطلبونه، فبيناهم كذلك إذا أشرفوا على وادٍ كثير الحجارة، وإذا به في ذلك الوادي ميت، فاحتمله الرجل ودايته حتى أتيا به الحي، فغسلوه وكفنوه، فقال الرجل: كنت أقدر أن أسمع منه شيئاً من شعره ففاتني ذلك، فأنشدوني من شعره شيئاً أنصرف به، فأنشدوه أشياء كتبها، وانصرف(٢٤).

أما في الموضع الثاني فقد وردت القصة على هذه الشاكلة: "أخبرنا أبو القاسم علي بن أبي علي، حدثنا محمد بن العباس، حدثنا محمد بن خلف، حدثني محمد بن إسحق، حدثني ابن عائشة عن أبيه قال: ولِيَ نوفل بن مساحق صدقات كعب بن ربيعة، فنزل بمجمع من تلك المجامع، فرأى قيس بن معاذ المجنون، وهو يلعب بالتراب. فدنا منه، فكلمه وجعل يجيبه بخلاف ما يسأل عنه، فقال له رجل من أهله: إن أردت أن يكلمك كلاماً صحيحاً فأذكر له ليلى، فقال له نوفل: أتحب ليلى؟ قال نعم، قال: فحدثني حديثك معها قال: فجعل ينشد شعره فيها ويقول (وتذكر الرواية أبياتاً). فلما رأى نوفل ذلك منه أدخله بيتاً، وقيده، وقال: أعالجه. فأكل لحم ذراعيه وكفيه، فحله وأخرجه، فكان يأوي مع الوحوش، وكانت له داية ربته صغيراً، فكان لا يألف غيرها، ولا يقرب منه أحد سواها، فكانت تخرج في طلبه في البادية وتحمل له الخبز والماء، فربما أكل بعضه، وربما لم يأكل، فلم يزل على ذلك حتى مات"(٢٥).

ونلاحظ كيف اختلفت أحداث القصة باختلاف مصدرها، ولكنّ ابن السرّاج -كما ذكرنا- يذكر

الروايتين من دون أن يقول شيئاً، وكأنه لم ينتبه إلى ذلك، وكان من الممكن أن نرجع هذا الأمر إلى سهو منه، لسبب من الأسباب، لولا أنه كان يأتي في بعض الأحيان براويتين متتاليتين متشابهتين للقصة الواحدة، وهذا ما يجعل من تفسير التكرار بالسهو، أو ما يشبه، أمراً غير مقبول. ابن السرّاج كان يلاحظ هذا التشابه، وكان يلاحظ أيضاً، كيف أن القصة تختلف أحداثها، وقد تتناقض أحياناً، عندما تأتي من مصدرين مختلفين، ولكنه لم يكن يريد أن يقول في ذلك شيئاً مكتوباً، ولم يكن هذا من أهداف كتابه، لقد أراد أن يضع بين يدي المتلقي كل ما سمعه، ليختار المتلقي منه ما يحب. ابن السراج كان يدرك أن هذه القصص، مجرد قصص، فيها من الخيال أكثر مما فيها من الحقيقة، ولا عجب، إذن، أن يموت المجنون بهذه الطريقة. ولا شيء أقرب إلى العاشق من الموت في قصص أصحاب الحب العفيف التي يرويها كتاب مصارع العشاق، فقد روى طائفة من هذه القصص، يبدو الموت فيها تتويجاً لحالة الحب الصادق، وذروة من ذراه، على العاشق أن يصل إليها ليتخلص من عالم الحس، ويتطهر من غرائزه وآثامه، الموت في هذه القصص يبدو الشاهد الوحيد على عظمة الحب وصدقه. ولذلك تطالعنا قصص يشهق العاشق فيها شهقة ويموت على الفور عند تذكر محبوبته أو سماع اسمها، وقصص يموت فيها العاشق عند ارتحال قوم محبوبته وغيابهم عن عينيه، أو عند سماع نبأ موتها. أو يموت واقفاً على قبرها، ساكناً على فراقها، إذا سبقته إلى الموت. وقد تتزوج رجلاً غيره، بالإكراه فيموت حزناً وكمداً. والموت في الحب ليس وقفاً على الرجال، أو قدراً من أقدارهم وحدهم، فللنساء المخلصات نصيب فيه أيضاً، ففي بعض القصص يموت الزوج المحب فتموت زوجته حزناً عليه ووجداً أو يموت الحبيب فتقف المحبوبة على قبره وتموت حزناً، أو تضطرم بقلبها نيران هوى لا تستطيع أن تبوح به فتموت هياماً ووجداً. ولكن الموت في الحب يختلف كثيراً عن الموت في غيره. إذ أنه لا يعني انقطاعاً بين المتحابين، بل يمثل حالة فريدة من اللقاء الروحي، تؤهل أرواح المحبين الذين أضناهم البعد للتمازج، وتمكنهم من ديمومة اللقاء. وكان ابن السراج قد أورد حديثاً نبوياً يجعل قتيل العشق شهيداً، ولم تكن هذه إشارة عابرة -بغض النظر عن قبول الحديث أو رفضه- بل للتأكيد على أن شهداء الحب الطاهر كالشهداء في سبيل الله، أحياء عند ربهم يرزقون، ففي موتهم حياة دائمة، وابن السراج يروي قصة أكثر إفصاحاً عن ذلك، قصة عن رجل من ولد سعيد بن العاص عشق جارية مغنية بالمدينة، فهام بها دهراً وهو لا يعلمها بذلك، ثم أخبرها، وفشا خبرهما، فبلغ عمر بن عبد العزيز، وهو أمير المدينة، فابتاعها له وأهداها إليه، فمكثت عنده سنة ثم ماتت، ولم يلبث أن مات كمداً عليها (فقال أبو السائب المخزومي: حمزة سيد الشهداء، وهذا سيد العشاق، فامضوا بنا حتى ننحر على قبره سبعين نحرة، كما كبّر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، على قبر حمزة، رضي الله عنه، سبعين تكبيرة. وبلغ أبا حازم الخبر، فقال: ما من محب في الله يبلغ هذا إلاّ ولي"(٢٧) ونلاحظ كيف أن الرواية تستثمر الطاقة الإيحائية التي يحملها اسم حمزة (ر) في نفوس المسلمين، والتي تحملها، أيضاً، طريقة استشهاده ولا سيما أن الرسول الكريم ﷺ كان قد أخبر بدخول حمزة الجنة من ساعة استشهاده.

فإذا لم تكن الحياة، بإقفارها، قادرة على إرواء أرواح المحبين الظمأى، فإن الموت هو السبيل الوحيد لتحقيق ذلك، لأن الحب الحقيقي لا يستقر إلاّ في الحقيقة، والموت هو الحقيقة الوحيدة في الحياة. ولم يكن إدراك هذه الحقيقة غريباً عن الوجدان العربي الذي صاغ هذه القصص، فقد تحدث الشعراء عنها منذ الجاهلية. وفي مصارع العشاق ما يقوم شاهداً على ما نزعم. ينقل ابن السرّاج من خط أبي عمر بن حيويه "حدثنا.. سمعت أبا الخطاب الأخفش يقول: خرجت في سفر فنزلنا على ماء لطيء، فبصرْتُ بخيمة من بعيد، فقصدت نحوها، فإذا فيها شاب على فراش كأنه الخيال، فأنشأ يقول:

ألا ما للحبيبة لا تعود   أبخل بالحبيبة أم صدود

... الأبيات

قال: ثم أغمي عليه، فمات. فوقعت الصيحة في الحي، فخرج من آخر الماء جارية كأنها فلقة قمر، فتخطت رقاب الناس حتى وقفت عليه، فقبلته وأنشأت تقول:

عداني أن أعودك يا حبيبي   معاشر فيهم الواشي الحسود

.. الأبيات

قال: ثم شهقت شهقة فخرت ميتة منها. فخرج من بعض الأخبية شيخ، فوقف عليهما، فترحم عليهما، وقال: والله لئن كنت لم أجمع بينكما حيَّيْن لأجمعن بينكما ميتين فدفنهما في قبر واحد احتفره لهما. فسألته فقال: هذه ابنتي وهذا ابن أخي"(٢٨).

وهكذا يحقق القبر الضيق ما عجزت عن تحقيقه الحياة الرحبة، وما اجتماع هذين المحبين في قبر واحد، سوى تعبير عن اجتماعهما على المستوى الروحي، وتخليد لحبهما الصادق. وهذا التعبير يتبدى بشكل أوضح في قصص أخرى، كقصة المغنية التي كانت على سفينة، وأخذ بها الوجد كل مأخذ، فضاقت الحياة على عواطفها، فألقت بنفسها في نهر دجلة، فما كان من الغلام الذي يهواها إلا أن ألقى بنفسه وراءها. يقول الراوي: "فرأيتهما، وقد خرجا من الماء متعانقين ثم غرقا"(٢٩) وكهذه القصة التي تروى عن معاذ بن يحيى قال: "خرجت إلى صنعاء، فلما كنا ببعض الطريق قيل لنا: إن قبر عفراء وعروة على مقدار ميل من الطريق، قال: فمضت جماعة كنت فيهم، فإذا قبران متلاصقان قد خرج من كل قبر ساق شجرة، حتى إذا صارتا على مقدار قامة التفت كل واحدة منهما بصاحبتها. قال إسحق: فقلت لمعاذ: أي ضرب هو من الشجر؟ قال لا أدري، ولقد سألت أهل القرية عنه فقالوا: لا نعرف هذا الشجر في بلادنا"(٣٠). ومن الطبيعي أن يظل هذا الشجر غريباً لا يعرف أي ضرب هو من الشجر، ولكنه بوجوده على هذه الصورة يعبر بشكل محسوس عن تعانق أرواح المتحابين في العالم الآخر، عالم الخلود، شأنه في ذلك شأن الغريقين اللذين رآهما الراوي، وقد خرجا متعانقين ثم غرقا، في القصة السابقة. ولم تكن قولة الراوي زيادة على أحداث القصة، بل إنها جوهر القصة وأهم ما فيها.

إن الروح العاشقة -في هذا الضرب من القصص- تتحرك حركة شوقية باتجاه التخلص من العالم الكثيف وأدرانه، والالتحاق بعالم الخلود اللطيف، الذي يحقق لها الطمأنينة المنشودة، إنها في حركة دائبة قلقة، حتى إذا أوتيت الاستعداد اللازم فاضت. وليس من الغريب بعد ذلك ان نقرأ قولة حكيم بني عذرة: "إذا نكح الحب فسد"، أو أن نقرأ قول رجل من بني عذرة: "نحن من قوم إذا عشقوا ماتوا"، فهذه الأقوال، وما يشاكلها، تتكرر في كتابات الدارسين، ولكنها لا تأخذ حقها من التأمل والتدقيق، مع أنها من المفاتيح الهامة -فيما أرى- لفهم الحب العذري وما يروى عنه.

والحب، كما يبدو في قصص مصارع العشاق، ليس مجرد عاطفة إنسانية، بل هو ظاهرة كونية تمتد لتشمل كل الكائنات الحية في الوجود، الكائنات المرئية وغير المرئية، فابن السرّاج يحدثنا عن نخلة تعشق نخلة(٣١)، وعن جني يعشق جارية(٣٢) وعن بطة ذبحوا ذكرها فما زالت تضطرب في دمائه، من شدة الحزن، حتى ماتت(٣٣)، وهي بذلك تذكرنا بالمحبين الذين قضوا إثر سماعهم بموت من يحبون. ولكنّ هناك قصصاً تحدثنا عن حب من نوع آخر، هو حب الغلمان، وصاحب المصارع يروي مجموعة من قصص محبي الغلمان وأخبارهم وأشعارهم، وهم في الغالب من الصوفية أو النسّاك، وهو لا يختارهم لاقتصار هذه الظاهرة عليهم، أو لاشتهارهم بها أكثر من غيرهم، وإنما لأنهم يمثلون أصحاب الحب العفيف في هذا الضرب من الحب، ولأن حبهم يقوى ويشتد حتى يسيطر عليهم ويبلغ بهم درجة الموت أحياناً. وعفة هؤلاء ليست عفة بالمفهوم الدقيق، إنها أقرب إلى الامتناع بتأثير الخوف، أو الرغبة الجامحة المقهورة، منها إلى النزوع نحو الحب الروحي، أو الارتقاء بعاطفة الحب السامية، والترفع بها عن الشهوات. ففي حين كنا نرى العاشق يلتقي بمحبوبته- في قصص النوع الأول- في الليل والنهار، من دون أن يخشى شيئاً من نفسه، بل قد يمضيان الليل بطوله يتسامران إلى الصباح، ثم يقومان للصلاة، كما يروي بعضهم(٣٤) وكأنها تأتي تتويجاً للحظة العشق الطاهر، أو تعميقاً لمتعةِ الروحية، أقول في حين كنا نرى ذلك، فإننا في قصص هذا النوع نرى الصوفي وقد أعيته مقاومة الرغبة الشاذة المتأججة في نفسه، فهو لا يأمن على نفسه الخلوة بغلام، خشية أن تغلبه الرغبة ويرتكب فاحشة يتبوأ بها مقعداً من النار. وإن فرضت عليه الخلوة حيناً فإن الخوف يؤرقه، فيلجأ إلى الصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر، فيظل الليل أرقاً يصلي، ويقاوم رغبته بذكر الله تعالى. "أخبرنا أبو إسحق إبراهيم بن سعيد... حدثني أبو المختار الضبي قال: حدثني أبي قال: قلت لأبي الكميت الأندلسي، وكان جوالاً في أرض الله، عز وجل، حدثني بأعجب ما رأيت من الصوفية، قال: صحبت رجلاً منهم يقال له مهرجان. وكان مجوسياً فأسلم وتصوف، فرأيت معه غلاماً جميلاً لا يفارقه، فكان إذا جاء الليل قام فصلى، ثم ينام إلى جانبه، ثم يقوم فزعاً، فيصلي ما قدر له، ثم يعود فينام إلى جانبه أيضاً، حتى يفعل ذلك في الليلة مراراً، فإذا أسفر الصبح أو كاد يسفر، أوتر ثم رفع يديه فقال: اللهم إنك لتعلم أن الليل قد مضى عليّ سليماً، لم أقارب فيه فاحشة، ولا كتبت الحفظة عليّ فيه معصية، وأن الذي أضمره في قلبي لو حملته الجبال لتصدعت، أو كان بالأرض لتدكدكت، ثم يقول: يا ليل أشهد بما كان مني فيك، فقد منعني خوف الله عز وجل عن طلب الحرام..."(٣٥)

واعتراف الصوفيين بمعاناتهم في كبح رغباتهم يتكرر في قصصهم، وكأنه دليل على إثبات طهارتهم وإيمانهم، وليس دليلاً على شذوذهم وانحرافهم. والطريف أن هذا النوع من العشق يفعل بأصحابه ما يفعله النوع الأول، أعني العشق العفيف الطبيعي، فنرى العاشق يموت وجداً وكمداً بغلامه(٣٦)، أو يموت الغلام فيبكي الصوفي على قبره إلى أن يموت هو الآخر(٣٧) أو قد يمرض الصوفي فلا يستطيع حراكاً إذا هجره المحبوب"(٣٨).

وتأتي هذه القصص تعبيراً عن ظاهرة عشق الغلمان التي شاعت في العصر العباسي، وهي ظاهرة مهدت لها، وغذتها، طبيعة الحياة التي كانت تموج بمفاسد الحضارة، فقد كثرت الجواري بشكل لافت، وأتاح الثراء فرصة عظيمة للتمتع بالملذات، وصارت المرأة متاعاً موفوراً لذوي المال، ففقدت بذلك سحرها وبريقها، ولم تعد تروي النفوس المتعطشة إلى الملذات، مما دفع النزوات إلى البحث عن المتعة خلف الحدود التي رسمتها الطبيعة، وكان الاحتكاك الواسع بالعناصر الفارسية دليلها في البحث عن الجديد، "والغزل بالمذكر عادة سيئة انتقلت إلى العرب من الفرس في القرن الثاني الهجري"(٣٩) وكان على أدعياء التصوف من ذوي النزوات أن يجدوا مخرجاً شرعياً لسلوكهم، فتحدثوا عن جواز النظر إلى الأمرد ومصاحبته، واحتالوا في الوصول إلى تحقيق مبتغاهم، وقد ذكر ابن السرّاج بعض حيلهم، مثلما ذكر بعض أخبارهم، فروى حديثاً رواه إدريس بن إدريس قال: "حضرت بمصر قوماً من الصوفية، وعندهم غلام أمرد يغنيهم، فغلب على رجل منهم أمره، فلم يدر ما يصنع، فقال: يا هذا قل لا إله إلا الله، فقال: لا إله إلا الله، فقال: أقبل الفم الذي قال لا إله إلا الله"(٤٠).

وفي المصارع قصص وأخبار قليلة عن نوع آخر من العشاق، وهم عشاق الله، أو محبوه كما يحلو للفقهاء أن يسموهم، وهم قوم ملأ الله قلوبهم بمحبته، فانصرفوا عما سواه، فما زالوا يكابدون الشوق إليه، حتى استحقوا اللقاء به بانتقالهم إلى جواره(٤١).

والموت على هذه الشاكلة هو تحقيق الحياة للحب. وابن السرّاج يروي عن أحدهم خبراً يعبر عن ذلك بوضوح، يقول: (دعتني امرأة إلى غسل ولدها، ذكرت أنه أوصى بذلك، فلما كشفت عنه الثوب قبض على يدي، فقلت: يا سبحان الله! حياة بعد موت؟ فقال: يا أبا سعيد إن المحبين لله تعالى أحياء وإنْ قبروا)(٤٢).

إن العفة من أهم القيم التي يريد ابن السرّاج أن يؤكد عليها، ويغرسها في نفوس المتلقين، وفي سبيل ذلك يحشد قصصاً متعددة يبدو فيها سلوك العاشق ضرباً من المبالغة وقصصاً تبين عاقبة الذين يتمسكون بالعفة سلوكاً في الحياة، وقد تخرج هذه القصص عن إطار المعقول لتدخل في إطار الأساطير، كما في قصة الفتى الذي أغرته امرأة فتبعها إلى أن وقف ببابها، فمثلت له الآية: "إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون" فخر مغشياً عليه، فنقلته المرأة التي أغرته إلى باب منزله وعندما أفاق قص ما جرى على أبيه، وشهق شهقة فمات، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب(ر)، فذهب حتى وقف على قبره، فنادى: يا فلان، ولمن خاف مقام ربه جنتان، فأجابه الفتى

من داخل القبر: قد أعطانيهما ربي يا عمر"(٤٣) وهذه القصص في حقيقتها ضرب من الوعظ الديني، أو الأخلاقي، يرمي إلى حث المتلقي على التمسك بالفضائل ومقاومة الشهوات، ولا بد، لذلك، من إظهار عاقبة المتقين في النهاية، لتكون حجة تسهم في تحقيق الغاية المرجوة، ولتكون وسيلة من وسائل الإقناع، مهما بدت هذه النهاية غريبة أو مستحيلة الحدوث، وهذا ما يدفع إلى الاعتقاد بأن هذه المواعظ كانت توجه إلى الطبقات الشعبية البسيطة، أو الساذجة، التي تتحكم بها العواطف أكثر مما يتحكم بها العقل، والتي بوسع الواعظ -أو القاص- أن يتحكم بها، ويحملها على الاعتقاد بما يقوله، بأبسط الأساليب والحجج.

وإذا كانت إجابة الفتى من داخل القبر -في القصة السابقة- أمر لا يمكن حدوثه، فإن التأويل- وإن بدا غريباً- لا يعجز عن إيجاد مخرج له، ولكننا نجد ما هو أغرب من ذلك في قصة المرأة التي كانت مومسا، تمكن من نفسها من أعطاها مئة دينار، وكانت من بني إسرائيل، فرآها عابد فأعجبته، فجمع مئة دينار وجاءها، حتى إذا جلس منها مكان الرجل من امرأته، ذكر الله فتركها وعاد إلى بلده، فتبعته، فلما رآها مات، فتزوجت أخاً له عابداً فولدت سبعة أنبياء(٤٤) ولا أدري إن كان أحد من الرواة أو المتلقين قد تساءل عن هؤلاء الأنبياء ولا سيما أن الرجل كان مسلماً، كما تشير القصة، وكان يقيم في المسجد. ومن الواضح أن القصة مستقاة من مصادر يهودية، ولكن المسلمين حوروا فيها قليلاً، وتناقلوها لأنها تظهر فائدة التوبة، وفي مصارع العشاق قصص أخرى تشير بذاتها إلى مصدرها اليهودي وتبدو أحداثها غريبة إلى حد بعيد(٤٥).

وإذا كان الحب ظاهرة كونية لا تقتصر على الإنسان، بل تشمل النبات والحيوان والطير، فإن الإيمان هو الآخر يبدو كالظاهرة الكونية، فيشمل الإنسان والنبات والحيوان والطير، وابن السرّاج يروي قصة عن ريحانة تدعو رجلاً إلى قيام الليل، وقراءة القرآن، وصدق الإيمان(٤٦)، وقصة عن دب أتى بماء الوضوء لسهل بن عبد الله وخاطبه قائلاً: "يا سهل إنا قوم من الوحش قد انقطعنا إلى الله عز وجل، بعزم التوكل والمحبة. فبينا نحن نتكلم مع أصحابنا في مسألة إذ نودينا: ألا إن سهل بن عبد الله يريد ماءً للوضوء فوضعت هذه الجرّة في يدي وبجنبتي ملكان، حتى دنوت منك، فصبّا فيها هذا الماء من الهواء، وأنا أسمع خرير الماء..)(٤٧) وهذا النوع من القصص لا يحتل مساحة كبيرة من الكتاب، وهو يصب في إطار الوعظ الديني الداعي إلى الإيمان.

وليس كل ما في الكتاب عن العشق والعشاق أو الحب والمحبين، فهناك قصص عن الأنبياء، وقصص وأخبار لا علاقة لها بالعشق من قريب أو بعيد(٤٨)، وقصص وأخبار صاغها مؤلفوها لإيجاد مناسبة لبعض أبيات شعرية، قالها هذا الشاعر أو ذاك. ولا يخلو الكتاب من آراء نقدية متفرقة ينقلها المؤلف من هنا وهناك، تدور في مجملها حول تحديد أغزل بيت شعري، أو أنسب بيت، وما شاكل ذلك(٤٩)، وهي آراء قوامها التذوق والإحساس ولا تستند إلى أصول نقدية مقررة.

ومادة الكتاب، إذا نظرنا إليها من الناحية الفنية، ليست قصصاً بالمفهوم الحديث للقصّة، وإنما هي أخبار، أو أقرب إلى الأخبار، تدخلّ الرواة في صياغاتها، وأضافوا إليها من خيالهم ما يجعلها

أكثر تشويقاً، حتى ولو تم ذلك على حساب الحقيقة التاريخية، وكان دور الخيال يتعاظم في بناء القصة بمقدار ما توغل أحداثها، أو شخصياتها، في التاريخ، ذلك لأن غياب التفاصيل عن ذاكرة القوم يفتح مجالاً رحباً لخيال الراوي، ليقوم بترتيب الأحداث وبناء ما ضاع منها بالشكل الذي يراه مناسباً لاستمالة المتلقي وإثارة إعجابه، وفي مصارع العشاق بعض القصص التي تتمتع بمستوى فني عال يجعلها قابلة للانضواء تحت اسم القصة بالمفهوم المعاصر لهذا الفن.

وكنا نأمل أن نجد لابن السراج رأياً فيما رواه، ولا سيما أن قصصه تتعلق بموضوع الحب، وهو موضوع واسع ومغرٍ، قال فيه أسلافه ومعاصروه، غير أن شخصيته تغيب تماماً عن كتابه. إنه يضع أمامنا هذه الروايات الكثيرة ويمضي، ولا يقول شيئاً، ولو موجزاً أو مقتضباً. ولعله كان، بعمله هذا، يعبر عن رأيه في أن الحب يسمو على التعريف ويستعصي على الفهم. ابن السراج لم يدفعه الحماس إلى الانصراف، كغيره، إلى تحديد ظاهرة الحب وتقويمها أو إلى البحث في نشوئها وتطورها، ولم يتعب نفسه بتعقب المحبين للإشارة إلى مواضع التشابه والاختلاف بينهم. لقد بدا وكأنه يحاول رصد الظاهرة ليترك للآخرين محاولة تحديدها إن استطاعوا. كان يعلم أن فيما يرويه كثيراً من الخيال، وأن بعض ما يرويه أساطير من اختلاق الخيال، ولكنه كان يعلم، أيضاً، أن ما جاء به هو ما يرويه الناس، وما يؤمن به كثيرون منهم، بمعنى آخر، هو صورة عن فهم كثير من الناس للحب. وقد يبدو فهماً غريباً، ولكن بعضنا، اليوم، يؤمن بما هو أكثر غرابة منه.

بعض الدارسين ينظرون إلى قصص مصارع العشاق، وما شابهها، على أنها ذات طابع خرافي انحرافي (ينظر إلى الحب كعاطفة غامضة، غريبة، الأطوار، مستعصية على الفهم، مجرد بلاء من الله، يصيب به أصحاب القلوب الشفيفة، أو العقول المصابة بالخبل..)(٥٠).

وهي حقاً، نظرةٌ إلى الحب كعاطفة غامضة، ولكن ما هو الطابع الانحرافي في ذلك؟ وهل جاء قبل ابن السرّاج أو بعده، وإلى يومنا هذا، من استطاع أن يزيل هذا الغموض ويجعل من الحب عاطفة واضحة؟ أما أنها نظرت إلى الحب على أنه بلاء، فأمر يحتاج إلى إعادة نظر، لأننا نحن الذين فهمنا منها ذلك، ولا علاقة لها به، وكان من الإنصاف أن نفكر ملياً لماذا يموت المحبون، ولماذا يصيبهم ما يصيبهم؟! إن ظاهرة الموت في قصص الحب تستحق الوقوف والدراسة، وقد حاولت أن أقول فيها شيئاً، أو بعض شيء، ولكنها بحاجة إلى بحث أوسع، ووقفة متأنية. ورحم الله القائل:

وبعض الهوى كالنور إن فاض يأتلق ... وبعض الهوى كالماء إن فاض خرّبا

□

الهوامش:

١-معجم الأدباء، تأليف أبي عبد الله ياقوت الحموي- دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٩٩١، جـ٢ ص٣٧١.
وانظر أيضاً: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان- تحقيق الدكتور إحسان عباس- دار صادر، بيروت ١٩٧٨. جـ١، ص٣٥٧.
٢-بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - مصر -ط١- ١٩٦٤- جـ١-ص٤٨٥.
٣-معجم الأدباء: ٣٧٢/٢.
٤-بغية الوعاة: ٤٨٥/١.
٥-معجم الأدباء: ٣٧١/٢ ووفيات الأعيان ٣٥٧/١.
٦-بغية الوعاة: ٤٨٥/١.
٧-انظر ولادته ووفاته في المصادر السابقة.
٨-في الإطلاع على أجزاء الكتاب، وأبوابه وأقسامه، رجعت إلى نسخة منه طبعت في مطبعة الجوائب بالأستانة عام ١٨٨٢ أما في الإحالات إلى القصص والأخبار الواردة فيه فقد اعتمدت على نسخة أخرى حديثة لأنها أكثر تواجداً في الأسواق وبين يدي القراء.
٩-مصارع العشاق، لأبي محمد جعفر بن السراج -دار صادر- بيروت- ط١-١٩٩٥. جـ١- ص١٢/١١.
١٠-السابق: ١٢/١.
١١-السابق: ١٥/١.
١٢-السابق: ١٣/١.
١٣-السابق: ١٤/١.
١٤-السابق: ١٤/١.
١٥-روضة المحبين ونزهة المشتاقين، لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية- دار الكتب العلمية- بيروت- ١٩٨٢- ص١٨٠.
١٦-مصارع العشاق: ٦٦/١. والروزنة هي الكوة.
١٧-السابق: ٧٠/١ البيت لديك الجن الحمصي والقصة قصته كما يروى.
١٨-انظر مثلاً: ٦٩/١- ٧١- ٧٥- ٢٧٨ وغيرها لا يودى: لا تدفع عنه دية.
١٩-انظر مثلاً ١٨١/١.
٢٠-السابق ١٢٠/١.
٢١-انظر: ٣٩/١- ١٠٠-١٣١.
٢٢-انظر ٣١٤/١.

١-السابق ٢/١١٣.
١-السابق: ١/٢٠٩- ١٨٦.
١-السابق: ٢/٦٦- ٦٧.
١-السابق: ٢/٩٠ -٩١.
١-السابق: ١/١٠٨.
١-السابق: ١/١١٠-١١١
١-السابق: ١/١١٤.
١-السابق ١/٢٦٤.
٢-السابق: ٢/١٥٥.
١-السابق: ٢/٩٨.
٢-السابق: ٢/٢٩١.
٢-انظر : ١/١٥٨.
٢-انظر : ١/٢١٩-٢٢٠.
٢-انظر : ١/٢٦٧.
٢-انظر : ١/٣١.
٢-انظر : ١/٢٩٧.
١-الإطار الأدبي في مطلع العصر العباسي- الدكتورة عزيزة بابتي- دار الشمال- بيروت- ط١-١٩٨٦ -ص٤٩.
-مصارع العشاق: ٢/٢٩٢.
-انظر : /١٠٩- و ٢/٢٣- ٢/٣٤.
-السابق: ١/٢٧٧.
-السابق: ٢/٤١.
-السابق: ١/٢٦٦-٢٢٧.
-السابق: ١/١٣٤-٦٣٩.
-السابق: ١/١٧٤.
-السابق: ١/١٩٧.
-انظر مثلاً: ٢/٩٧- ١٢٣-١٣٧ وغيرها.
-انظر مثلاً: ٢/١٠ - ١٨٨-١٩١. وغيرها.
-الحب في التراث العربي -الدكتور محمد حسن عبد الله- سلسلة عالم المعرفة الكويتية- العدد ٣٦-ص٧٨.

□□□

صور من جهاد الصوفية في القرنين الثاني والثالث الهجريين

أسعد الخطيب(*)

التصوف باختصار هو مجمل تراثنا الروحي، وهو جزء هام من تراثنا العربي الإسلامي لا يمكن التنكر له، أو تجاهله بأي حال من الأحوال.

ولقد ذهب معظم علمائنا المتقدمين كالقشيري في رسالته، وابن خلدون في مقدمته، والذهبي في تواريخه، إلى أن التصوف بزغ مع فجر الإسلام، وهو لب ديننا الحنيف.

يقول الذهبي: "..... إنما التصوف والتأله والسير والمحبة، ماجاء به أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، من الرضا عن الله، ولزوم تقوى الله، والجهاد في سبيل الله(١)".

ويعنينا هنا في هذه الدراسة الموجزة، العبارة الأخيرة من كلام مؤرخنا الكبير، أي الجانب الجهادي أو القتالي عند الصوفية.

ولا نعدو الصواب إذا قلنا: إن هذا الجانب الهام غفل عن الخوض فيه جل الدارسين لهذا العلم ورجاله. بل حاولت فئة واسعة من المستشرقين، وبعض من حذا حذوهم من الباحثين المعاصرين، أن يصم التصوف بالخمول والكسل، والضعف والخنوع، والتهاون عن مقارعة الغزاة وصد المعتدين.

ولعمري إننا لا نعرف من أين جاءت هذه الإشاعات والترهات، مع أن واقع الحال يخالف ذلك تماماً، فالنصوص والأخبار والآثار التي في بطون أمهات الكتب تؤكد أن الجهاد بفرعيه: الأكبر والأصغر، أي جهاد النفس وجهاد الأعداء دارت عليه رحى التصوف. وأن هذين الجهادين ركنان أساسيان في الحياة الروحية الإسلامية، يشير الشيخ ابن عربي إلى ذلك في وصاياه قائلاً: "... وعليك بالجهاد الأكبر، وهو جهاد هواك، فإنك إذا جاهدت نفسك هذا الجهاد، خلص لك الجهاد الآخر في الأعداء الذي أن قتلت فيه كنت من الشهداء الذين عند ربهم يرزقون..."(٢).

(*) باحث متخصص في التراث الصوفي.

وكيف يغيب عن بال الصوفية الآيات الكثيرة والأحاديث الشهيرة التي تبين فضل الرباط والجهاد، وهم خواص أهل السنة، كما يقرر الإمام القشيري في رسالته، وإن خلت مصنفاتهم من الإشارة إلى موضوع الجهاد الحربي إلا ماندر، كقول أبي طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ): ".... ولذلك صار الجهاد أفضل لأنه حقيقة الزهد في الدنيا"(٣).

وقريب من ذلك ماجاء في كتاب الإحياء للإمام الغزالي:

"... إن المنافقين كرهوا القتال، خوفاً من الموت، أما الزاهدون المحبون لله تعالى، فقاتلوا في سبيل الله كأنهم بنيان مرصوص"(٤) وفي موطن آخر يقول حجة الإسلام : "ولقد عظم الخوف من أمر الخاتمة فأسلم الأحوال عن هذا الخطر خاتمة الشهادة" (٥).

أما ابن عربي وهو شيخ الصوفية الأكبر فيقول في الفتوحات، متحدثاً عن أصناف الأولياء: "... ومنهم السائحون، وهم المجاهدون في سبيل الله، لأن المفاوز المهلكة البعيدة عن العمران، لا يكون فيها ذاكر الله من البشر، لزم بعض العارفين السياحة صدقةً منهم على البيداء التي لا يطرقها إلا أمثالهم، والجهاد في أرض الكفر التي لا يوحّد الله تعالى فيها، فكان السياحة بالجهاد، أفضل من السياحة بغير الجهاد..."(٦).

والملاحظ أنه عندما ظهر التصوف رافقته مجموعة من الفضائل المستمدة من الفتوة، وفي مقدمتها: الشجاعة والتضحية. يقول العارف سهل التستري (ت ٢٧٣هـ): "أصل هذا الأمر الصدق والسخاء والشجاعة"(٧). ويذكر غيره: "الأساس الأول للصوفي هو تقوية الصلة بالله، والشجاعة بالقتال للجهاد.(٨).

وقد جاء رجل إلى رويم البغدادي أحد كبار العارفين (ت ٣٠٣ هـ)، وقال له: "أوصني، فقال: أقل مافي هذا الأمر بذل الروح، وإلا فلا تشتغل بترهات الصوفية. وعلق على ذلك الشيخ الهجويري (ت ٤٦٥ هـ) في كشف المحجوب شارحاً: "أعني كل شيء غير هذا هو ترهات، وقد قال تعالى:" ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء...."(٩).

ولا نريد الإسهاب في هذه التوطئة أكثر من ذلك، وزبدة القول:

إن العباد والزهاد ومن بعدهم الصوفية، استنوا لأنفسهم سنة "المرابطة"(١٠). فشدوا الرحال إلى ميادين القتال، لوعظ المجاهدين، وتقوية عزائمهم، والمجاهدة معهم. يقول يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨هـ) مشيراً إلى أن من شروط الصوفية السياحة للجهاد:

ومن الدلائل أن تراه مسافراً   نحو الجهاد وكل فعل فاضل (١١).

ومع الاعتراف بأن الذي ساعد على توافد الصوفية وسياحتهم في العواصم والثغور بهذه الأعداد الوفيرة، هو الفرار من مشاهد الفتن، وتطاحن الأحزاب التي برزت إبان العصرين الأموي والعباسي،

وغرق كثير من الناس في ملذات الدنيا وشهواتها، فوجد هؤلاء في هجرتهم إلى تلك الأماكن آفاقاً رحبة لجهادهم، ورضى نفوسهم وراحتها.

يقول أحمد بن أبي الحواري (ت ٢٣٠ هـ): "في الرباط والغزو نعم المستراح إذا مل العبد من العبادة، استراح إلى غير معصية"(١٢).

ولننتقل الآن إلى أرض الواقع، ونورد شواهد حية من جهاد الصوفية في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وقد اخترنا هذه الحقبة لصفائها من الشوائب، ولأنه تم فيها وضع أسس ومرتكزات علم التصوف وقواعده. قال الإمام الجنيد (ت ٢٩٧ هـ): "طوي بساط هذا العلم منذ خمسة عشر عاماً، وإنما نتكلم في حواشيه".

فمع بواكير القرن الثاني يطالعنا الحسن البصري- رحمه الله- (ت ١١٠ هـ) الذي يعده الصوفية في هرم سلسلة شيوخهم وناشر علومهم. قال أبو طالب المكي: "كان الحسن رضي الله عنه أول من أنهج سبيل هذا العلم، وفتق الألسنة به، ونطق بمعانيه، وأظهر أنواره، وكشف قناعه."(١٣). وذكر الحفاظ: "لازم الحسن العلم والعمل، وكان أحد الشجعان الموصوفين في الحرب"(١٤).

وعن ابن سعد أن رجلاً سأل الحسن: يا أبا سعيد هل غزوت؟! قال: نعم(١٥)، وقال أيضاً: "غزونا إلى خراسان ومعنا ثلاثمائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (١٦). واشتهر عن الحسن قوله: أدركت سبعين بدرياً ماكان لباسهم إلا الصوف.

من مأثوراته: "ماعمل عملٌ بعد الجهاد في سبيل الله، أفضل من ناشئة الليل"(١٧).

ومن أعظم من لحق بالحسن البصري، واختلف إلى حلقته وتأثر بمواعظه:

محمد بن واسع- رحمه الله- (ت ١٢٣هـ)، ومالك بن دينار (ت ١٣١ هـ). وقد رافق الأول والي خراسان قتيبة بن مسلم في فتح ماوراء النهر، وكانت عليه مدرعة صوف خشنة(٨). وقد جعل قتيبة مرة يكثر السؤال عنه فأخبر أنه في ناحية من الجيش متكئاً على قوسه، رافعاً أصبعه إلى السماء، فقال قتيبة: لأصبعه تلك أحب إليّ من مئة ألف سيف شهير (١٩) كان ابن واسع كثير الصمت، ومن كلامه: مارأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه(٢٠).

وأما مالك بن دينار- رحمه الله- فهو يعد من كبار رجال الطريقة، وقد هجر الدنيا وانزوى عن أهلها. يروي صاحب كنوز الأولياء عنه: أنه كان في طلب الغزو سنين، فركب بعسكر الإسلام للغزو، فلما شرعوا، أخذته الحمى، حتى غدا لا يقدر القعود على الفرس، فضلاً عن أن يقاتل، فحملوه إلى الخيمة، وجعل يبكي ويقول: لو أن في بدني خيراً لماابتلي اليوم بالحمى(٢١).

وفي الطبقة نفسها يلقانا طائفة من العارفين المجاهدين، منهم: أبو الصهباء صلة بن الأشيم – رحمه الله- من كبار التابعين العباد، وقد تزوج من العابدة معاذة، التي روت أن زوجها كان يصلي حتى يأتي فراشه زحفاً. وقال ابن حبّان في سياق كلامه عن صلة: كان يرجع إليه الجهد الجهيد،

والورع الشديد، مع المواظبة على الجهاد براً وبحراً، دخل سجستان غازياً، وقتل بكابل في ولاية الحجاج بن يوسف.(٢٢).

ومنهم **عتبة الغلام** -رحمه الله- (ت ١٦٠هـ) أحد الزهاد المشهورين البكائين. جاء في الحلية عن عتبة أنه قال: "اشتروا لي فرساً يغيظ المشركين إذا رأوه.(٢٣) ونقل عن ابن مخلد الصوفي قال: جاءنا عتبة الغلام، فقلنا له: ماجاء بك؟، قال: جئتُ أغزو، فقلتُ: مثلك يغزو! فقال: إني رأيتُ في المنامُ أني آتي (المصيصة)(٢٤)، فأغزو فأستشهد، قال: فمضى مع الناس فلقوا الروم، فكان أول رجل استشهد. من مأثوراته، لا عقل كمخالفة الهوى، ولا فقر كفقر القلب، ولا فضيلة كالجهاد.

ومنهم **عبد الواحد بن زيد** -رحمه الله- (ت ١٧٧هـ) يقول: قرأ أحد أصحابنا الآية الكريمة: "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة" فتهيأنا إلى الغزو...."(٢٥)، ويعد عبد الواحد من الشيوخ الكبار الذين تكلموا في مواجيد الصوفية وأذواقهم، وهو من طليعة من استفاضوا في الحديث عن مقام الرضا، والحب المتبادل بين الله عز وجل وأوليائه. وقد أسند عن الحسن البصري قوله: "لكل طريقٍ مختصر، ومختصر طريق الجنة الجهاد"(٢٦).

ومنهم **رباح القيسي** -رحمه الله- (ت ١٧٧هـ) الولي الشهير وقد ارتبطت حياته بتلامذة الحسن البصري، ونال شرف الشهادة وهو يخوض بفرسه غمار إحدى المعارك ضد أعداء الدولة الإسلامية.(٢٧).

من كلامه: من المستحيل أن تنظر قلوب محبي الدنيا إلى نور الحكمة.

ومنهم **إبراهيم بن أدهم** -رحمه الله- (ت ١٦١هـ) الذي يعد إمام المتصوفين الروحانيين، كان أبوه ملكاً، لكن الابن تزهد اختياراً، وساح في البلاد، وجعل الثغور الإسلامية له مقاماً، يذكره ابن عساكر أنه كان فارساً شجاعاً، ومقاتلاً باسلاً، رابط في الثغور، وخاض المعارك على البيزنطيين(٢٨)، وقال ابن حبان: إبراهيم بن أدهم مولده ببلخ، ثم خرج إلى الشام طلباً للحلال المحض، فأقام بها غازياً ومرابطاً إلى أن مات، واختلف في وفاته، والأصح ماذكره ابن كثير وياقوت أنه مات وهو قابض على قوسه يريد الرمي به إلى العدو"(٢٩).

ومنهم **شقيق البلخي** -رحمه الله- (ت ١٩٤هـ) صحبَ إبراهيم بن أدهم وأخذ عنه الطريق. قال حاتم الأصم: كنا مع شقيق نحارب الترك، في يوم لا ترى إلا رؤوس تطير، ورماح تُقصف، وسيوف تقطع فقال لي: كيف ترى نفسك ياحاتم في هذا اليوم؟! تراه مثل ماكنت في الليلة التي زُفّت إليك امرأتك؟؟ قال: لا والله. قال: لكني والله، أرى نفسي في هذا اليوم مثل ماكنتُ تلك الليلة. واستشهد شقيق في غزاة كوملان(٣٠) فيما وراء النهر.

وحكاية أخرى عن شقيق البلخي نرويها هنا للفائدة، قال: خرجنا في غزاة لنا في ليلة مخوفة، فإذا رجل نائم، فأيقظناه، فقلنا: تنام في مثل هذا المكان؟! فرفع رأسه وقال: إني لأستحي من ذي العرش أن يعلم أني أخاف شيئاً دونه.

ومنهم علي بن بكّار –رحمه الله– (ت١٩٩هـ)، سكن ثغر المصيصة مرابطاً إلى أن مات بها. وصفه صاحب الحلية بـ "المرابط الصبّار، والمجاهد الكرّار، كان يصلي الغداة بوضوء العتمة".

قال ابن الجوزي: بلغنا عن علي بن بكار أنه طعن في بعض مغازيه، فخرجت أمعاؤه، فردها إلى بطنه، وشدها بالعمامة، إلى أن قتل ثلاثة عشر علجاً"(٣١).

ومنهم عبد الله بن المبارك –رحمه الله– (ت ١٨١هـ) قال عنه صاحب تاريخ بغداد: "كان من الربانيين في العلم، ومن المذكورين بالزهد.. خرج من بغداد يريد [ثغر] المصيصة، فصحبه الصوفية...(٣٢). والقصة طويلة وطريفة، وتحتاج إلى مكان أرحب. وابن المبارك أول من صنف بالجهاد ومع ذلك كان يفسر قوله تعالى:"وجاهدوا بالله حق جهاده"، هو مجاهدة النفس والهوى. وقد صدّرت تراجم الصوفية باسمه.

وكانت وفاته في بلدة "هيت" بالعراق عند انصرافه من الغزو.(٣٣).

ومنهم أبو سعيد الشهيد –رحمه الله– ووصف بأنه صاحب بأس شديد، وقد حمل في إحدى الغزوات، وقتل نفراً من الأعداء قبل أن يستشهد. وقدأنشد قبل موته:

أحسن بمولاك سعيد ظنّا هـذا الـذي كنـت تمنّـى

تنح ياحور الجنـان عنّـا مـالك قاتلنـا ولا قتلنـا

لكن إلى سيدكن اشتقنا قد علم السر وما أعلنا(٣٤).

ومنهم أبو اسحاق الفزاري –رحمه الله– (ت ١٨٣هـ)، وقد أطلق عليه ابن كثير: "إمام أهل الشام في المغازي"(٣٥)، وترجم له صاحب الحلية: "تارك القصور والجواري، ونازل الثغور والبراري". قيل عنه: إنه كان إذا قرأ القرآن بكى وأبكى.

ومنهم أبو العباس السمّاك –رحمه الله– وكان يرتاد الثغور مع أقرانه (٣٦)، وله مواقف في الدفاع عن أرض الإسلام، وفي وعظ الخليفة هارون الرشيد. ومن وعظه له: اتق الله، فإنك رجل مسؤول عن هذه الأمة، فاعدل في الرعية، وانفر في السرية.

ويفرد لنا الجوزي فصلاً خاصاً في كتابه (صفة الصفوة) للزهاد والصوفية الأوائل الذين رابطوا في العواصم والثغور في القرن الثاني، نذكر منهم الشهيد ابن أبي اسحق السبيعي، وحارس ثغر المصيصة محمد بن يوسف الأصبهاني، وحارس ثغر طرسوس أبا معاوية الأسود، والغازي أبا يوسف الفسولي، والفتى المرابط يوسف ابن اسباط (٣٧). (ت ١٩٩هـ) رحمهم الله جميعاً.

ونطوي أسماء وأسماء من رهبان الليل وفرسان النهار من أهل القرن الثاني، ليستوقفنا القرن الثالث ومايحوي من إشارات واضحة لمئات من المتطوعين الصوفيين، خرجوا من ديارهم، ووقفوا

حياتهم على جهاد الروم، ودرء خطرهم عن البلاد الإسلامية، وكان مشايخهم يرافقونهم للموعظة والإرشاد، وبث الحماسة الدينية، "فكان لذلك أبعد الأثر في الصمود والنصر في كثير من المواقع"(٣٨).

فمما يستفاد من رواية لابن العديم أنه في هذا العصر، تجمع الصوفية من كل صوب في ثغور الشام، إذ وفدوا إليها للجهاد في سبيل الله. ومنهم: أبو القاسم الأبار، وأبو القاسم القحطبي، وأبو القاسم الملطي، رحمهم الله.(٣٩).

ومن مشاهيرهم حاتم الأصم رحمه الله (ت ٢٣٧ هـ) كان يقال له لقمان هذه الأمة. ومما حدث به حاتم عن نفسه، قال: لقينا الترك، ورماني أحدهم بوهق [حبل] فأقلبني عن فرسي، ونزل عن دابته فقعد على صدري، وأخذ بلحيتي هذه الوافرة، وأخرج من خفه سكيناً ليذبحني بها، فرماه بعض المسلمين بسهم فما أخطأ حلقه، فسقط عني، فأخذت السكين من يديه فذبحته(٤٠)، وتوفي حاتم وهو مرابط على جبل فوق واشجرد.(٤١).

ومنهم عسكر بن حصين أبو تراب النخشبي -رحمه الله- (ت ٢٤٥هـ) من كبار مشايخ القوم المذكورين بالعلم والفتوة والتوكل، وعن جهاده يخبرنا ابن عساكر أن موطن أبي تراب الأصلي خراسان، إلا أنه خرج منها يريد عبدان والثغر(٤٢). من كلامه: العارف لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء.

* ومنهم السري السقطي -رحمه الله- (ت ٢٥٣ هـ) الذي ينتمي إليه أكثر مشايخ الصوفية، حكى عنه المؤرخون بعض المجاهدات مارسها أثناء نزوله في أرض الروم(٤٣)، ويتجلى رأيه في الجهاد حين فسر لأهل الثغر الآية الكريمة: "اصبروا وصابروا ورابطوا" فقال: صابروا عند القتال بالثبات والاستقامة.

قال الحسن البزار: سألت أحمد بن حنبل عن السري بعد قدومه من الثغر فأثنى عليه (٤٤). من كلامه من صفات الصوفي أن لا يتكلم بباطن علم، ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة.

ومنهم أبو سليمان الداراني -رحمه الله- (ت ٢٠٥هـ) العارف المشهور، وهو ممن كان يرتاد الثغور (٤٥). وتلميذه أحمد بن أبي الحواري رحمه الله، ريحانة الشام كما كان يسميه الجنيد. وقد شوهد مرابطاً في ثغر اطرسوس يجاهد في سبيل الله(٤٦). وتقدم قوله: في الغزو والرباط نعم المستراح.

ومنهم أبو يزيد البسطامي -رحمه الله- (ت ٢٦١ هـ) الملقب سلطان العارفين. كان خلال وجوده في الثغر يحرس طوال الليل ويذكر الله، ومن أقواله: لم أزل منذ أربعين سنة، ما استندت إلى حائط، إلاحائط مسجد أو رباط، ويقول أيضاً: أتامني الحق مع المجاهدين، أضرب بالسيف في وجه أعدائه(٤٧).

ومنهم محمد أبو حمزة الصوفي-رحمه الله- (ت ٢٦٩هـ) جالس أحمد بن حنبل وبشر بن الحارث، وكان له مهر قد رباه، وكان يحب الغزو عليه.(٤٨).

قال الجنيد: حبب إلي أبو حمزة الغزو، وكان يأتي بلاد الروم، والناس بالسلاح وعليه جبة صوف(٤٩). ويقال إنه أول من أظهر الكلام في المحبة والشوق وجمع الهمة وصفاء الفكر.

ومنهم اسماعيل أبو إبراهيم الصوفي رحمه الله قال عنه الخطيب في تاريخه: "..... كان مذكوراً بالخير والفضل وكثرة الغزو والحج"(٥٠).

ومنهم أحمد عاصم الأنطاكي رحمه الله، وهو من أقران الحارث المحاسبي المتوفى سنة (٢٤٣هـ) وهو من متقدمي مشايخ الثغور.(٥١).

ومن أكابرهم أستاذ القوم أبو القاسم الجنيد البغدادي رحمه الله (ت ٢٩٨هـ) وقد أجمع العلماء قاطبة على فضله وإمامته حتى عده ابن الأثير :"عالم الدنيا في زمانه" وقال ابن تيمية فيه: "الجنيد رضي الله عنه سيد الطائفة، إمام هدى"، إلى أن قال: " ومن خالفه فمن أهل الضلال.(٥٢) وعن جهاده في سبيل الله يقول الجنيد: "وخرجت يوماً في بعض الغزوات،وكان قد أرسل إلي أمير الجيش شيئاً من النفقة، فكرهت ذلك، ففرقته على محاويج الغزاة"(٥٣). من مأثوراته التي قطع فيها الطريق على المنحرفين والمتشبهين بهذه الطائفة قوله: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة.

وإذا كان أئمة من العارفين ترددوا إلى الثغور لنيل نصيب من شرف الجهاد، فإن هناك جماعات منهم استوطنت المدن الثغرية "وكان لها دور هام في حياتها المدنية والجهادية، وعرفوا بالشيوخ المسجدية، كانوا يصلون نافلة نهارهم أجمع، لا يشغلهم عن ذلك إلا النداء بالنفير، أو الغزو، أوتشييع جنازة من يموت من الصالحين، أو عيادة مريض من المجاهدين.(٥٤).

منهم أبو عبد الله النباجي -رحمه الله- (ت ٢٢٥ هـ تقريباً) كان إمامهم في الصلاة في ثغرطرسوس، سئل مرة: لماذا لم تخفف الصلاة وقد أعلن النفير؟! قال: ماحسبت أن أحداً يكون في الصلاة فيقع في سمعه غير ما يخاطب الله عز وجل(٥٥).

ومنهم أبو العباس الطبري رحمه الله، وفي قصة موته: أنه كان يعظ المجاهدين في طرسوس، فأدركته مما كان يصف من جلال الله وملكوته وجبروته، فخر مغشياً عليه من الموت.(٥٦).

ومنهم زهير المروزي -رحمه الله- (ت ٢٥٨هـ) وقد رابط أواخر عمره في ثغر طرسوس إلى أن مات، يروي عن البغوي قوله المشهور: مارأيت بعد أحمد بن حنبل أزهد من زهير، سمعته يقول: أشتهي لحماً ولا آكله حتى أدخل الروم، فآكله من مغانم الروم(٥٧).

ويبدو أن بعض الصوفية ركب البحر غازياً، ويكفي أن نذكر منهم:

علي الرازي المذبوح رحمه الله، وهو أستاذ أبي تراب النخشبي (٥٨) وهناك فريق من العارفين المجاهدين لم يذكر لنا المؤرخون أسماءهم، وإنما نقلوا إلينا طرفاً من أخبارهم في الزهد

والجهاد. مثل على ذلك ماروى ابن عساكر عن أبي القاسم الجوعي (ت ٢٤٨ هـ) قال : رأيتُ في الطواف رجلاً لا يزيد في دعائه: إلهي قضيتُ حوائج الكل ولم تقضِ حاجتي فقلت ماحاجتك؟! قال : أحدثك: اعلم أنا كنا سبعة أنفس، خرجنا إلى الغزاة، فأسرنا الروم، ومضوا بنا لنقتل، فرأيت سبعة أبواب فتحت في السماء، وعلى كل باب جارية حسناء من الحور العين، فضربت أعناق ستة منا، فاستوهبني بعض رجالهم، فقالت الجارية: أي شيء فاتك يامحروم، وأغلق الباب، فأنا يا أخي متحسر على مافاتني.(٥٩).

وروى أبو القاسم القشيري (ت ٤٦٥هـ) أن فارساً صوفياً استطاع في بعض الغزاة قتل أحد شجعان عسكر الروم، بعدما قتل هذا الرومي ثلاثة من الفرسان المسلمين.(٦٠).

وفي الختام من المناسب أن نذكر مبادئ الصوفية في الجهاد، كما لخصها لنا الإمام الشعراني رحمه الله (ت ٩٣٧هـ).

– أخذ علينا العهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخلنا ثغراً من ثغور المجاهدين أن ننوي المرابطة مدة إقامتنا ولو لم يكن هناك عدو، لاحتمال أن يحدث عدو.

– أخذ علينا العهد العام من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نسأل ربنا أن نموت شهداء في سبيل الله، لا على فراشنا، فإن لم يحصل لنا مباشرة ذلك، حصل لنا النية الصالحة وحصل الأجر كاملاً.

– أخذ علينا العهد العام من رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا لم يقسم لنا جهاد، ألا ننفر من الأمور التي تلحقنا بالشهداء في الثواب الأخروي.(٦١).

وأخيراً أرجو أن أكون في هذا العرض السريع، قد أزحت عن وجه من وجوه تراثنا المشرق، ماعلق به من فساد الدهر، وماتراكم عليه من غبار الزمن.

وألقيت الضوء على أبطال ميامين، وأولياء صادقين، عرفهم من عرفهم، وجهلهم من جهلهم. إنهم بلا شك ورثة تلك النماذج من الصحابة الكرام الأعلام، أمثال: علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وخالد بن الوليد وسواهم.

وما أحسن وصف الشاعر الصوفي البوصيري لهم حين قال:

هم الجبال فسل عنهم مصادمهم ... ماذا رأى منهم في كل مصطدم

وعلى كل فإن هذا البحث يفتح آفاقاً جديدة، ويحتاج إلى دراسة واسعة أشمل، لأن مثل هذه الدراسة لن تعمق فهمها واحترامنا لتراثنا الروحي فحسب، ولكنها سوف تعمق وعينا بأنفسنا، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وهذا مطلب بالغ الأهمية في هذه المرحلة من تاريخنا.

□

المصادر والمراجع والهوامش

١- سير أعلام النبلاء: للذهبي: (مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٦) ج ١٥- ص ٤١٠.
٢- الوصايا: لابن عربي. (مؤسسة الأعلمي، بيروت د.ت) ص ٣٧ ومابعدها.
٣- قوت القلوب: لأبي طالب المكي. (ط الميمنية، مصر ١٣١٠ هـ) ج١ ص ٦٤.
٤- احياء علوم الدين: للغزالي. (دار الفكر، دمشق ١٩٩٤) ج٤، ص ٢٤٢.
٥- المصدر السابق ج١ ص ٣٥٩.
٦- الفتوحات المكية: لابن عربي. (دار صادر، بيروت د.ت) ج٢ ص ٣٣.
٧- أحياء علوم الدين ج٤ ص ٤٠٩.
٨- الفتوة في الإسلام وصلة الفتوة بالتصوف: لإبراهيم الجمل. (نهضة مصر ١٩٩٢)، ص ٢٦.
٩- كشف المحجوب : للهجويري. (القاهرة ١٩٧٦) ص ٢٣٢.
١٠- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: لعلي سامي النشار. (دار المعارف، مصر ١٩٧٨)ا ص ٤٤، ص ٣٢٢. والمرابطة كما ذكر المقريزي في خططه: "ملازمة ثغر العدو، وقيل لكل ثغر يدفع أهله عمن وراءهم رباط، فالمجاهد المرابط يدفع عمن وراءه، والمقيم في الرباط على طاعة الله يدفع بدعائه البلاء عن البلاد والعباد".
١١- إحياء علوم الدين ج٤- ص ٣٥٧.
١٢- طبقات الصوفية: لأبي عبد الرحمن السلمي. (دار الكتاب النفيس، حلب ١٩٨٦)، ص ١٠١.
١٣- قوت القلوب ج١، ص ١٥٠.
١٤- تذكرة الحفاظ : للذهبي ج١ ص ٧١. تهذيب التهذيب: للعسقلاني ج١، ص ٤٨٣.
١٥- الطبقات الكبرى: لابن سعد. (دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت) ج٣ ص ١٧٥.
١٦- تهذيب الأسماء واللغات: للنووي. (بيروت . د.ت) ج١- ص ١٦٢.
١٧- الزهد : للإمام أحمد بن حنبل. (دار الدعوة، الإسكندرية ١٩٨٧)، ص ٣٤٨.
١٨- العقد الفريد: لابن عبد ربه ج٦ ص ٢٢٥. الإحياء: ج٤، ص ٢٤٩.
مشاهير علماء الأمصار : لابن حبان. (القاهرة ١٩٥٩)، ص ١٥١.
١٩- البيان والتبيين : للجاحظ : (القاهرة ١٩٤٨) ج١، ص ٢٧٣.
٢٠- التعرف لمذهب أهل التصوف : للكلاباذي. (بيروت ١٩٩٣)، ص ١١٥.
ويعلق الهجويري على هذه العبارة: إن المرء عندما تغلبه المحبة للذات الإلهية، يصل إلى مرحلة لا يرى فيها الصنع وإنما يرى الصانع. وقال الشيخ ابن عربي في الفتوحات (ج٤ ص ٣٧٩): وماقال بالاتحاد- إلا أهل الإلحاد، ومن قال بالحلول فهو معلول بلا دواء له.

٢١- كنوز الأولياء: للزيلي الحنفي. (مخطوط بمكتبة الأسد رقم ٢٩٢٧)، الورقة ٦٠ أ. وانظر أيضاً عن جهاد عبد الواحد: حلية الأولياء ج٦ ص ١٦٢. وجهاد مع أعداء الإسلام في غزو (الإسلام).

٢٢- مشاهير علماء الأمصار ص ١٨٥.

٢٣- حلية الأولياء: لأبي نعيم. (بيروت ١٩٨٥) ج٦ ص ٢٢٧-٢٢٨.

٢٤- المصيصة، قال ياقوت في معجم البلدان: مدينة على شاطئ جيحان من ثغور الشام، رابط بها الصالحون قديماً.

٢٥- روض الرياحين في حكايات الصالحين: لليافعي: (مط الإبراهيمية، مصر د.ت)، ص ٣٦.

٢٦- حلية الأولياء ج٦ ص ١٥٧.

٢٧- المصدر السابق ج٦ ص ١٩٤.

٢٨- انظر: تهذيب تاريخ دمشق: لبدران. (بيروت ١٩٧٩) ج٢، ص ١٧٩. وانظر مقال: إبراهيم بن أدهم، مجلة التراث العربي، (العددان ١١ و ١٢ لعام ١٩٨٣).

٢٩- البداية والنهاية: لابن كثير (بيروت ١٩٦٦) ج١٠ ص ١٤٥. معجم البلدان مادة "سوقين".

٣٠- سير أعلام النبلاء ج٦ ص ٣١٣. تهذيب ابن عساكر ج٦ ص ٣٣٥.

٣١- صفة الصفوة: لابن الجوزي. (طبعات متعددة). والعلج: هو الرجل القوي الضخم من كفار العجم= لسان العرب.

٣٢- تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي (دار الكتب العلمية، بيروت د.ت) ج١٠ ص ١٥٧.

٣٣- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: للمناوي. (مصر ١٩٣٧). ج١ ص ١٧٦.

٣٤- حلية الأولياء ج١٠، ص ١٦٥.

٣٥- البداية والنهاية ج١٠ ص ٢٠٠.

٣٦- حلية الأولياء ج٨ ص ٢٠٧.

٣٧- صفة الصفوة ج٤، ص ٢٥٥. وفي مواضع متفرقة. وطرسوس: هي مدينة بثغور الشام بين أنطاكية وحلب وبلاد الروم.

٣٨- انظر مقال (المطوعة ودورهم في حراسة ديار العروبة والإسلام). مجلة العربي "الكويتية" العدد ٢٨٧، ت١، ١٩٨٢.

٣٩- انظر بغية الطلب في تاريخ حلب: لابن العديم. (دمشق ١٩٨٨) ج١٠، ص ٤٥٩١. وانظر: الحياة السياسية في بلاد الشام: لأمينة بيطار. (دمشق ١٩٨٠) ص ٣٨٠.

٤٠- الأعلام للزركلي. (بيروت ١٩٨٩). ج٢، ص ١٥٢.

٤١- شذرات الذهب: لابن العماد الحنبلي. وفيات ٢٣٧ هـ. ومن أقوال حاتم: الجهاد ثلاثة: جهادك في سرك مع الشيطان حتى تكسره، وجهادك في العلانية في أداء الفرائض، وجهادك مع أعداء الإسلام في غزو الإسلام).

٤٢- تاريخ دمشق: لابن عساكر. (ط مجمع اللغة العربية، دمشق ١٩٩٧)، المجلد ٤٧، ص ٣٥٨.

٤٣- انظر: تاريخ بغداد ج٩، ص ١٨٨.

٤٤- صفة الصفوة ج٢، ص ٣٧٨.

٤٥- البداية والنهاية، وفيات ٢٠٥ هـ.

٤٦- الزاهد العنسي أبو سلمان الداراني: الرياض شحادة.(دمشق ١٩٩٧)، ص ١٨٤.

٤٧- أبو يزيد البسطامي: لعبد الحليم محمود، (بيروت د.ت) ص ٧٣.

٤٨- تاريخ بغداد ج١ ص ٣٩٠.

٤٩- طبقات الأولياء: للخاوي. (مخطوط بمكتبة الأسد، رقم ١٦٦٢٧) ورقة ٦١ أ.

٥٠- تاريخ بغداد ج٨ ص ٤٨٤.

٥١- صفة الصفوة ج٢، ص ٢٧٨.

٥٢- شرح حديث النزول: لابن تيمية. (بيروت ١٩٧٧)، ص ١٢٣.

٥٣- روض الرياحين في حكايات الصالحين. ص ٢١١.

٥٤-انظر مقال: (حياة الناس في مدن الثغور)، مجلة دراسات تاريخية: العدد ٤ لعام ١٩٨١.

٥٥- صفة الصفوة، ج٤ - ص ٢٧٩.

٥٦- العصر العباسي الثاني: لشوقي ضيف . (دار المعارف. مصر د.ت). ص ٤٧٣.

٥٧- تاريخ بغداد، ج٨، ص ٤٨٤.

٥٨- طبقات الأولياء: لابن الملقن. (بيروت ١٩٨٦)، ص ٣٥٥.

٥٩-تاريخ دمشق، المجلد ٤٣ ص ٣٢٨. قلت : وهذا من باب الكشف عند الصوفية، يذكر ابن خلدون في مقدمته ص ٣٢٩: "أن المجاهدة والخلوة، يتبعها غالباً حجاب الحس، والإطلاع على عوالم من أمر الله..." وقد وقع مثل هذا لكثير من الصحابة، كقول عمر رضي الله عنه: ياسارية الجبل الجبل، وهو على منبر المدينة وسارية بنها وند.

٦٠-الرسالة القشيرية: لأبي القاسم القشيري. (بيروت د.ت) ص ٦١.

٦١- لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية: للشعراني. (حلب ١٩٩١)، ص ١٤٦، ومابعدها.

□□□

الكتابات التاريخية

في مسجد إبراهيم بن أدهم، جبلة

ياسر ماري

قد ترجمت مادة (إبراهيم بن أدهم) عن الموسوعة الإسلاميّة الكبرى الإيرانية، ونشرت هذه الترجمة في العدد الرابع والعشرين من النشرة الثقافية (الراصد) التي تصدر عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في بيروت، والمادة المذكورة غنيّة شاملة موثقة، إلاّ أنها أهملت الحديث عن مسجد إبراهيم بن أدهم في مدينة جبلة... لذلك عمدت إلى الكتابات التاريخية المتناثرة على جدران المسجد من الداخل فنقلتها استكمالاً للبحث.

اللوحة الأولى:

على الحائط الخارجي لغرفة الضريح إلى يمين الباب، نصّ الكتابة فيها:

قد نال إبراهيم من ربّه مقال أدهم من قبله

(بطل) (شجاع)

والناس تأتي إلى بابه ويطعمون الطعام على حبّه

إنّ كلمتي (بطل شجاع) تشكلان التاريخ الحرفي لبناء الغرفة، وهي طريقة كانت مستعملة قبل اعتماد التاريخ الشعري المعروف(١). وعلى هذا فالبناء يعود إلى سنة ٤١٥ هـ- ١٠٢٤/ ١٠٢٥ م. وليس في النص إشارة إلى اسم الباني أو المشرف على البناء...

كانت بلاد الشام في الفترة التي يشير إليها التاريخ السابق تعيش حالة فوضى سياسية، فقد تمكن المرداسيّون من السيطرة عليها، فدانت حلب لصالح، وبقية أجزاء الشمال لسنان، وفلسطين لحسّان، ثمّ دخلوا بعد مقتل صالح سنة ٤٢٠هـ- ١٠٢٩م في صراع مع الفاطميين. وكانت اللاذقية من قبل قد سقطت بيد الروم البيزنطيين، وتبعت جبلة إمارة بني عمّار في طرابلس. ولم يتمكن الامبراطور

البيزنطي (حنّا تزمسكس) من الاستيلاء على طرابلس في حملته الشهيرة على الشام(٢). وعلل خلفه (نقفور) فشل خطته – في رسالته التي أرسلها إلى ملك أرمينيا (آشوط)(٣)- بصمود طرابلس في وجهه.

فمن الباني الأول إذاً؟!

بقي أن نشير إلى أنّ محمد غالب الطويل جعل هذه السنة سنة وفاة إبراهيم بن أدهم (٤)... بينما تؤرخ وفاته المصادر التاريخية كلها بسنة ١٦٠هـ أو ١٦١هـ أو ١٦٢ هـ وربّما سنة ١٦٣ هـ(٥).

اللوحة الثانية:

وتقع في الجدار الشرقي المجاور لغرفة الضريح، ونص الكتابة فيها:

بحمد اللّه والهادي المعظّم	وأسرار الولي طرز معظّم
تكمّل ذا البنا في خير عام	ومتولّي المقام رقى مكرّمْ
وعبد القادر الراجي ثوابا	وغفرانا له واللّه أعلم
برمضانَ المعظّم جاء تاريـ	ـخُ إتمام لإبراهيمَ أدهم

تاريخ هذه الكتابة وفق التأريخ الشعري سنة ٩٩٤هـ، وثمّة كتابات أخرى تُؤكد هذا التاريخ – سوف تذكر– وفيها إشارة إلى أنّ متولي المقام الحاج عبد القادر انشا أربع قباب لتشكل الجناح الثاني من حرم الصلاة. إلى جانب هذه اللوحة لوحة أخرى خالية من التاريخ وإنما كتبت فيها الآية القرآنية التالية على ثلاثة أسطر.

بسم اللّه الرحمن الرحيم

إنّما يعمر مساجد اللّه من

آمن باللّه واليوم الآخر

اللوحة الثالثة:

تقع في الجدار الشمالي، ونصّ الكتابة فيها:

وفي عام تسعين مع تسعمائة	وأربع سنين قد مضين تمام
مقام ابن ادهم قدّس اللّه سرّه	تكمّل في خير وحسن ختام

واضح أنّ هذه اللوحة إنّما هي تأكيد للوحة السابقة، لكنّ التاريخ ذكر فيها كتابة بدل طريقة التأريخ الشعري. إلى يسار هذه اللوحة مقابل باب غرفة الضريح قطعة رخاميّة مدورة مثبتة في

الجدار، كتبت فيها كلمة (علي) مكررة أربع مرّات متداخلة بشكل هندسي(٦)، وإلى جانبها كتبت العبارة التالية بخطّ الثلث المتداخل:

عمل المعلّم سيف الدين ابن المعلّم الزين.

وإلى يمين اللوحة أيضاً لوحة ثانية قريبة من الأرض إلاّ أنّ الكتابة فيها مطموسة تماماً.

اللوحة الرابعة:

لوحة رخامية غير مثبتّة في الجدار، موجودة في ركن من المسجد كتبت عليه العبارات التالية على ستة أسطر:

(اللّه حقّ)

(أنشأ هذه القباب الأربع في هذا)

(المكان الراجي علو الملك المنّان)

(الحاج عبد القادر المتولّي بالمقام الشريف).

(ومباشرة الوكيل محمد بن إبراهيم الضعيف).

(سنة ٩٩٤).

هذه اللوحة هي تأكيد لكلّ من اللوحتين السابقتين الثانية والثالثة، وقد كتب فيها التاريخ بالأرقام، وفيها بيان لبناء أربع قباب، تشكل الجناح الثاني من حرم الصلاة، وفيها ذكر لاسم الوكيل المباشر للعمل محمد بن إبراهيم الضعيف... إلا أنّ قراءة كلمة الضعيف قراءة ظنّية لأنّها وقعت في طرف السطر وأصابها شيء من التلف.

اللوحة الخامسة:

وتقع في الجدار الشرقي للإيوان الشمالي المفتوح علىحرم الصلاة، والمجاور. لغرفة ضريح (إبراهيم بن بشّار؟!) (٧)، واللوحة تقع أعلى الحائط، وفيها ستة أسطر بخط الثلث المتداخل، كتب فيها:

١- بسم اللّه الرحمن الرحيم إنّا لا نضيع أجر من أحسن عملاً. أنشأ هذا المكان المبارك في

٢- أيّام مولانا المقر الأشرف العالي المولوي الكافلي السيفي طرغاي الصالحي كافل المماليك الطرابلسية.

٣- أعزّ اللّه أنصاره وذلك بإذن العبد الفقير إلى اللّه تعالى عزّ الدين أيبك بن عبد اللّه الداودار.

٤- من ماله أثابه اللّه تعالى ابتغى به وجه اللّه والدار الآخرة سنة

٥- ثلث وأربعين وسبعمائة

٦- وتولّى عمارته الفقير إلى الله تعالى أبو بكر بن عثمان الهكاري.

يدلنا تاريخ اللوحة على أنّ هذا الإيوان بني خلال حكم السلطان الناصر عماد الدين اسماعيل ونيابة طرغاي الصالحي عن طرابلسي... وكان طرغاي قد تولى نيابة طرابلس في شهر رجب من سنة ٧٤٣ هـ (٨) في السنة التي بنى بها هذا الإيوان ، ثمّ توفّي في السنة التالية(٩).

اللوحة السادسة:

على العمود الغربي في حرم الصلاة، وفيها ثمانية أسطر، لكنّ قراءتها متعذّرة لما أصابها من تلف، ويمكننا باطمئنان أن نقرأ العبارات التالية.

١- بسم الله الرحمن الرحيم

٢- أنشأ هذه البركة والبلاطة -- واصلاح---

٣- ----------- الفقير إلى إحسان الله.

٤-المقر العادل الأشرفيّ -----------

٥- في مدة -----------

٦- ---- المملكة الطرابلسية في شهر ربيع الأول.

٧- -----إحدى و------ وتولى -----------

٨- القيّم-----------

تعود هذه اللوحة إلى العصر المملوكيّ، وفيها إشارة إلى وجود بركة ماء، في المسجد، وكان ابن بطوطة قد تحدّث عن بركة في زاوية إبراهيم بن أدهم عندما زار مدينة جبلة (١٠).

اللوحة السابعة:

تقع على الحائط الجنوبيّ قرب المدخل، وتحوي ثلاثة أسطر، كتب فيها مايلي:

١- بسم الله الرحمن الرحيم. أنشأ هذا المكان المبارك المعمور.

٢- بذكر الله تعالىة مولانا الحاج أبو اسماعيل بن عزمت سدّد الله-----

٣- وخلّد الله ----- في شهر ربيع الأوّل سنة سبع وألف من الهجرة.

تعود هذه اللوحة إلى العصر العثماني، وإلى زمن السلطان محمد الثالث، أمّا الحاج أبو اسماعيل بن عزمت فلم أعثر في كتب التاريخ على مايشير إليه... وإنّ قراءة الاسم ليكتنفها شيء من الغموض.

□

الحواشي

١- انظر: تاريخ آداب العرب- مصطفى صادق الرافعي- دار الكتاب العربي- بيروت ١٩٧٤م- الطبعة الثانية الجزء الثالث الصفحة ٣٧٧.

وكذلك: الشعر المملوكي والعثماني- د. بكري شيخ أمين- دار الآفاق الجديدة- بيروت ١٩٨٠م- الصفحة ١٦٧ ومابعد.

٢- انظر: تاريخ الحروب الصليبية- ستيفن رنسيمان - ترجمة الدكتور الباز العريني دار الثقافة - بيروت- الجزء الأول- الصفحة ٥٥ ومابعد.

وكذلك مدخل إلى الحروب الصليبية- الدكتور سهيل زكار- دار الفكر- الطبعة الثالثة- الصفحة ٦٨- ومابعد.

٣- انظر: تاريخ الحروب الصليبية- ستيفن رنسيمان- الجزء الأول- الصفحة ٥٥ .

٤- تاريخ العلويين- محمد أمين غالب الطويل- دار الأندلس- الطبعة الرابعة ١٩٨١م- الصفحة ٢٨٨.

٥- انظر: الموسوعة الإسلامية الكبرى (دائرة المعارف بزرك إسلامي) - طهران المجلد الثاني- الصفحة ٤٠٣ ومابعد.

٦- أبحاث تاريخيّة وأثرية- جبرائيل سعادة- ترجمة سلمان حرفوش- دار طلاس. للدرسات والترجمة والنشر - الطبعة الأولى ١٩٨٧- الصفحة ٢٤٨ الشكل (٢٠).

٧- حلية الأولياء - أبو نعيم الأصبهاني- بيروت ١٩٨٧م- الجزء السابع الصفحة ٣٦٨.

٨- لتتمة المختصر في تاريخ البشر -ابن الوردي- جمعية المعارف القاهرة ١٢٨٥هـ الجزء الثاني - الصفحة ٣٣٦.

٩- المصدر السابق- الجزء الثاني- الصفحة ٣٣٩.

١٠- انظر: رحلة ابن بطوطة- دار التراث بيروت- ١٩٦٨م- الصفحة ٧٤.

□□□

مهرجان الإمام البخاري

د. عبد الله أوتوف[*]

ولد محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، وكنيته أبو عبد الله، في يوم الجمعة الموافق ١٣ من شوال سنة ١٩٤هـ (٢٠ تموز ٨١٠ ميلادية) بمدينة بخاري من بلاد تركستان.

وقد ولد في بيت عرف بالتقوى والعلم والثراء، وتوفي أبوه وهو طفل صغير، فعكفت أمه على تربيته والعناية به، وأظهر نبوغاً وعبقرية فريدة منذ صغره، واهتم بتحصيل العلوم، وتخصص في الحديث وعلومه وفي سن العاشرة كان يحفظ ما يقرب من ٧٠٠٠٠ (سبعين ألف) حديث بالإضافة إلى معرفته بعلوم الرواية وأحوال الرواة.

وكان البخاري دائم السفر طلبا للعلم، فرحل إلى الحجاز والعراق والشام ومصر وخراسان، والتقى بأكثر من ألف شيخ، وكان من بين مشايخه الإمام أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وكان إسحاق بن راهويه يحث تلاميذه على جمع كتاب مختصر يضم صحيح سنة النبي صلى الله عليه وسلم، فتحمس البخاري لذلك وأخذ في جمع كتابه "الجامع الصحيح" وهو أصح كتاب بعد كتاب الله تعالى.

مؤلفاته:

وللإمام البخاري كثير من المؤلفات القيمة منها: الجامع الصحيح، والتاريخ الكبير، والتاريخ الأوسط، والتاريخ الصغير، والأدب المفرد.. وعددها أكر من عشرين كتاباً.

ترتيبه للأحاديث في صحيح البخاري رتب البخاري في كتابه الأحاديث الصحيحة التي تغطي كل موضوع، فإن لم يجد حديثاً صحيحاً، ذكر آية من كتاب الله تشهد له، أو حديثاً يؤيد عموم ما دلَّ عليه ذلك الموضوع. وقد ميّز البخاري الأحاديث الصحيحة التي توافق شروطه بقوله "حديثاً"، فإن لم يجد في الباب إلا حديثاً صحيحاً ولكنه لا يوافق شرطه كتبه ولكن من دون أن يسبقه بقوله "حديثاً".

وفاته:

توفي الإمام البخاري رحمه الله يوم السبت ليلة عيد الفطر سنة ٢٥٦هـ (٨٧٠ ميلادية) وعمره ٦٢ عاماً. وفي ابريل (نيسان) سنة ١٩٩٧م أصدرت حكومة أوزبكستان قراراً خاصاً حول الاحتفال بميلاد

---

[*] د. عبيد الله أوتوف: يحمل درجة الدكتوراه في دراسة التراث العربي الإسلامي، عضو في أكاديمية العلوم في طشقند، وله مؤلفات وترجمات عدة تتناول شؤون التراث العربي ورجاله، ويعمل الآن على إخراج كتاب يتناول تراجم علماء بلاد ما وراء النهر، وهو عضو هام أيضاً في اللجنة المسؤولة عن تنظيم الاحتفال بمهرجان الإمام البخاري التي ستجري في تشرين الأول من هذا العام ١٩٩٨م، وقد أرسل هذه المقالة للمجلة لتعريف القراء العرب بالمهرجان المذكور وبما سبقه من مهرجانات أخرى جرت في جمهورية أوزبكستان إضافة إلى تعريف مختصر بالإمام البخاري. (أمين التحرير).

الإمام البخاري. وبناء على هذا القرار يحتفل العالم بأجمعه هذا العام بمرور ١٢٢٥ سنة (هجرية) على ميلاد الإمام البخاري الذي لقب بإمام المُحَدِّثين وأمير المؤمنين في الحديث وإمام الدنيا. وذلك بالاشتراك مع المنظمة الدولية "اليونسكو". وتجري بهذه المناسبة استعدادات كبيرة في أوزبكستان- في موطن الإمام البخاري رحمة الله عليه، ولقد تحققت أعمال كثيرة في أوزبكستان متعلقة بدراسة تراث الإمام البخاري، فمثلا منذ عدة أشهر سافرت بعثة علمية أوزبكية مكونة من ثلاثة باحثين: إلى تركيا، سوريا، الأردن، جمهورية مصر العربية، والمملكة العربية السعودية لجمع المعلومات عن الإمام البخاري، وكذلك التعرف على العلماء والباحثين من هذه البلدان الذين يقومون بتحقيق ودراسة تراث البخاري وتاريخ الأحاديث النبوية. ورجعت البعثة المذكورة بكتب ومعلومات قيمة مختلفة (أسمائها وأنواعها أكثر من مائة) عن المحدثين المشهورين في عصر البخاري عن تاريخ علوم الحديث وعن حياة ومؤلفات الإمام البخاري وقد حصلت البعثة على بعض ميكروفيلمات من مخطوطات الإمام البخاري مثلاً "خير الكلام في قراءة خلف الإمام" و"خلق أفعال العباد" من دور الكتب في تركيا ومصر والجدير بالذكر أن العلماء والباحثين الأوزبك يقومون بترجمة مؤلفات الإمام البخاري إلى اللغة الأوزبكية وتحقيقها لأن جميع مؤلفات الإمام البخاري مؤلفة باللغة العربية. فمثلاً قبل عدة سنوات تمت ترجمة الكتاب القيم للإمام البخاري" الأدب المفرد (أول مرة) قام بترجمة هذا الكتاب الدكتور شمس الدين باباخانوف أحد المستشرقين المعروفين.

-والاستقلال الوطني الذي حصل عليه الشعب الأوزبكي في سبتمبر سنة ١٩٩١م يلعب دوراً كبيراً في أحياء التراث الإسلامي والقومي، وبفضل الاستقلال الوطني تمت ترجمة الجامع الصحيح للإمام البخاري من العربية إلى اللغة الأوزبكية وذلك من قبل العلماء والأئمة الكرام في أوزبكستان، وخلال مدة قصيرة نشرت ترجمة الجامع الصحيح مرتين في طشقند وذلك في أربع مجلدات ضخمة.

وينتج سينمائيون أوزبك بمناسبة الاحتفال، بالإمام البخاري فيلماً وثائقياً عن حياة وتراث إمام المحدثين، وكذلك طبعت بعض الكتب عن حياة ومؤلفات الإمام البخاري مثلاً كتاب "حياة الإمام البخاري"، "إمام المحدثين" ومقالات كثيرة في الصحف والمجلات وأخبار متعددة عن طريق التلفزيون والراديو، كما أن مقبرة الإمام البخاري الواقعة في قرية خرتنك قرب سمرقند سوف يقام في مكانها مجتمع كامل عصري والذي يناسب المقام العالي لإمام المحدثين. وكذلك تلقى المحاضرات وتقام المنتديات في المدارس وكافة المعاهد العليا والجامعات والمؤسسات والدوائر الحكومية عن حياة وتراث الإمام البخاري ودوره العظيم في تطور علم الحديث النبوي، وعن خدمته الجبارة للإنسانية جمعاء.

وبمناسبة الاحتفالات بذكرى ميلاد الإمام البخاري تنعقد في سمرقند (في شهر أكتوبر سنة ١٩٩٨م) ندوة عالية تحت عنوان "مكانة الإمام البخاري في التمدن العالمي" الذي يشارك فيها العلماء والباحثين البارزين من جميع أنحاء العالم وأكثرهم من البلدان العربية الشقيقة.

□□□

المخطوطات العربية في طشقند[1]

محمود الأرناؤوط

لا يخفى على الدارسين أمر تفرق المخطوطات العربية في جميع بلدان العالم وبنسب مختلفة تتبع أهمية كل دولة ودورها في صنع الحضارة العالمية في الأزمان السالفة، ومعلوم بأن رقعة الدولة الإسلامية قد امتدت إلى مشرق الأرض ومغربها، ووصلت جيوش الفاتحين إلى شمال آسيا وأواسطها، بعد أن تمكن حالها واشتد عودها في غربها، كما وصلت إلى شمال إفريقيا وأواسطها، وانتشرت العربية- التي هي لغة دين الإسلام- في الحواضر القديمة لتلك المناطق بسبب انتقال الدُعاة وتأسيس المدارس العلمية فيها على مدى قرون عدة، وتبع ذلك الأمر حركة ناشطة في التأليف والبحث والترجمة، وعلى الخصوص في بلاد ما وراء النهر[2] التي شهدت حركة علمية رفيعة المستوى، وظهرت إلى الوجود مؤلفات علمية وأدبية ودينية بالعربية على أيدي أبناء تلك المناطق الواسعة أثرت المكتبة العربية وأسهمت في حركة التأليف بالعربية في تلك العصور بنصيب وافر، وصارت أسماء العلماء الذين ينتمون لتلك المناطق مذكورة على كل شفة ولسان في عالم الإسلام، وفي منتديات التأليف والبحث على وجه الخصوص، ومن يطالع كتب التراجم ويبحث فيها يجد مصداق ذلك بين يديه، فالثقافة العربية انتشرت انتشاراً واسعاً بين أهل تلك المناطق، بل إن العربية كانت لغة التعليم والتأليف فيها لأنها كانت بحق اللغة الأهم بين لغات العلم والمعرفة التي عرفها الإنسان في القرون الهجرية الستة الأولى[3]، ولابد من الإشارة إلى أن بعض المخطوطات العربية الموجودة في معظم بلاد آسيا الوسطى قد انتقلت إليها من بغداد ودمشق والقاهرة وسواها من الحواضر الإسلامية الكبرى عن طريق تجار الكتب في تلك الأزمنة، كما انتقلت نسخ من مؤلفات

---

(1) سبق للكاتب التعريف بالمخطوطات العربية في ألبانيا من خلال كتاب أصدرته دار الفكر بدمشق عام ١٩٩٣.

(2) أي نهر جيحون ويقع معظمها الآن في جمهورية أوزبكستان.

(3) تنظر مقالتنا(عالمية اللغة العربية) في العدد الخاص باللغة العربية واللغات الأخرى من مجلة التراث العربي رقم (٧١).

علماء بلاد ما وراء النهر إلى تلك الحواضر العريقة بالطريقة ذاتها، لأن تجارة الكتب كانت من التجارات الناشطة وكان يمارسها في الغالب علماء أفاضل يعرفون قيمة الكتاب والكاتب، كصاحب "الفهرست"[4] وصاحب "عيون التواريخ"[5] وغيرهما من الأعلام، وكان هواة جمع الكتب واقتنائها -علاوة على أهل العلم والأدب- من أرباب الحكم والسلطان، كهارون الرشيد، وولده المأمون[6] مما أدى إلى ظهور عدد من المكتبات العامة والخاصة[7].

وفي العصر الحديث جرى تجميع مخطوطات المدن الصغرى في مكتبات المدن الكبرى من بلاد ما وراء النهر فكان نصيب خزانة المخطوطات الشرقية بمعهد أبي ريحان البيروني[8] بمدينة طشقند[9] وافراً، فانتقلت إليها مجموعات كبيرة جداً من المخطوطات العربية، والفارسية والأوزبكية، والطاجيكية، والأوردية، والعثمانية، والتترية، والتركمانية، وغيرها، ولكن أفضل تلك المخطوطات حالاً وأكثرها عدداً هي المخطوطات العربية، وقد كان نصيب تلك المخطوطات الإهمال خلال العقود الكثيرة التي سبقت استقلال جمهورية أوزبكستان التي تحتل طشقند منها موقع القلب باعتبارها عاصمة للبلاد، وأما مرحلة ما بعد الاستقلال فقد شهدت اهتماماً ملحوظاً -وإن لم يكن كافياً- بذلك التراث العلمي والثقافي الضخم الذي تمتلكه تلك الجمهورية الفتية، فسعى القائمون على شؤون معهد أبي ريحان البيروني إلى الاتصال بالجهات المهتمة بالكنوز العلمية العربية الإسلامية في البلاد

---

[4] هو محمد بن إسحاق النديم البغدادي أبو الفرج المتوفى سنة(٤٣٨هـ= ١٠٤٧م). تنظر ترجمته في "معجم الأدباء" (٦/ ٢٤٢٣) بتحقيق الأستاذ الدكتور إحسان عباس، طبع دار الغرب الإسلامي ببيروت، و "الأعلام" (٦/ ٢٩) للعلامة خير الدين الزركلي(الطبعة السادسة) دار العلم للملايين ببيروت.

[5] هو محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن الكتبي الداراني الدمشقي، المتوفى سنة(٧٦٤هـ = ١٣٦٣م). تنظر ترجمته في "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" (٨/ ٣٤٦) بتحقيقي، طبع دار ابن كثير بدمشق وبيروت، و "الأعلام" للعلامة خير الدين الزركلي(٦/ ١٥٦).

[6] ينظر في هذا الصدد كتاب "تاريخ الكتاب" للباحث الكرواتي الدكتور ألكسندر ستيبتشفيتش، ترجمة صديقنا الدكتور محمد موفق الأرناؤوط(٢/ ٢٣٩- ٢٤١) الصادر عن سلسلة عالم المعرفة في الكويت عام ١٩٩٣.

[7] ينظر في هذا الصدد كتاب "دور الكتب العربية العامة وشبه العامة لبلاد العراق والشام ومصر في العصر الوسيط" للأستاذ الدكتور يوسف العش، الذي كتبه بالفرنسية كأطروحة لنيل درجة الدكتوراه من فرنسا، ونقله إلى العربية بعد وفاته، صديقنا الدكتور نزار أباظة والأستاذ محمد الصباغ، ونشرته دار الفكر بدمشق عام ١٩٩١.

[8] هو محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، أبو ريحان، فيلسوف رياضي مؤرخ، من أهل خوارزم، أقام في الهند بضع سنين، ومات في بلده سنة(٤٤٠هـ = ١٠٤٨م). اطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، وعلت شهرته، وارتفعت منزلته عند ملوك عصره، وصنف كتباً كثيرة متقنة، رأى ياقوت الحموي فهرسها في ستين ورقة بخط مكتنز، منها((الآثار الباقية عن القرون الخالية)) و((الاستيعاب في صنعة الأسطرلاب)) و((الجماهر في معرفة الجواهر)) و((تاريخ الأمم الشرقية)) و((القانون المسعودي)) و((تاريخ الهند)) و((تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن)) و((تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)) و((استخراج الأوتار في الدائرة)) وكان من أعظم العلماء الموسوعيين المتخصصين بأنواع الرياضيات. ينظر "الأعلام" للعلامة خير الدين الزركلي(٥/ ٣١٤) و "معجم المؤلفين" للأستاذ عمر رضا كحالة(٣/ ٥٣) طبع مؤسسة الرسالة ببيروت.

[9] وكان اسمها قديماً(الشاش) وقد خرج منها علماء كبار. ينظر "الأمصار ذوات الآثار" للذهبي بتحقيقي ص(٩٤) طبع دار ابن كثير بدمشق وبيروت.

العربية والدول الإسلامية، فوصلت إلى معهدهم بعثة استطلاعية من مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، وقامت بإعداد فهرس صغير عن منتخبات مما تحتوي عليه خزانة المعهد من المخطوطات العربية، وصوّرت ما أمكنها تصويره من تلك المخطوطات.

وفي شهر اكتوبر من العام الماضي ١٩٩٧ وأثناء وجودي في أوزبكستان تلبية لدعوة كريمة وجهت لي لحضور الاحتفالات التي أقيمت هناك بمناسبة مرور ألفين وخمس مئة عام على إنشاء مدينتي بخارى وخيوة، أتيحت لي فرصة زيارة معهد أبي الريحان البيرُوني، للاطلاع على محتويات خزانته من المخطوطات الشرقية بشكل عام، ومن المخطوطات العربية بشكل خاص، وحاولت الاستفادة من تلك الزيارة بقدر الإمكان، وسجلت في دفتري ما أمكنني تسجيله عن محتويات المكتبة مما يهمني ويهم المشتغلين بالتحقيق والبحث العلمي في الوطن العربي الكبير. ومما يلفت النظر أن معظم المخطوطات المتوافرة في خزانة المعهد كتبت على أيدي نساخ متقنين وبخطوط جميلة مشكولة على الأغلب، ومن جملة ما تحتفظ به خزانة المعهد من المخطوطات العربية، مخطوطات الكتب التالية:

١- الأسرار، لأبي بكر الرازي، المتوفى سنة (٣١١هـ = ٩٢٣م).

٢- بدائع الوقائع، لزين الدّين واصفي، (لم أقف على سنة وفاته).

٣- تاريخ بخارى، للنرشخي، المتوفى سنة (٣٤٨هـ = ٩٥٩م).

٤- تجارب الأمم، لمسكويه، المتوفى سنة (٤٢٠هـ = ١٠٣٠م).

٥- ديوان محمد بن سليمان الفضولي، المتوفى سنة (٩٦٣هـ = ١٥٥٦م).

٦- عيون المسائل، لأبي الليث السّمرقندي، المتوفى سنة (٣٧٦هـ = ٩٨٦م).

٧- غريب الحديث، لأبي عبيد القاسم بن سلاّم، المتوفى سنة (٢٢٤هـ = ٨٣٨م).

٨- فصوص الحكم، لابن عربي، المتوفى سنة(٦٣٨هـ = ١٢٤٠م).

٩- القانون في الطب، لابن سينا، المتوفى سنة (٤٢٨هـ = ١٠٣٦م).

١٠- معجم البلدان، لياقوت الحموي، المتوفى سنة (٦٢٦هـ = ١٢٢٩م).

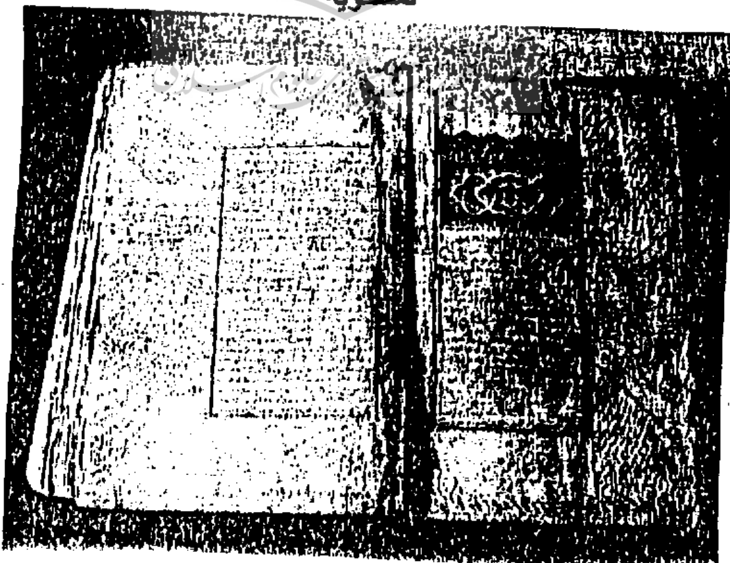
وهذه الكتب التي ذكرتها تقدم أنموذجاً عما تحتوي عليه تلك الخزانة العامرة من تراث علماء المسلمين في تلك العصور الزاهرة، رغبة في لفت الأنظار إليها ليُنتفع بها[١٠]، وقد رأيت من المفيد إيراد عدد من الصور التي تخص بعض المخطوطات التي تحتفظ بها خزانة المعهد لتقريب الفائدةمنها بقدر الإمكان، فجاءت هذه الصور لبعض ما ذكرته من المخطوطات في القائمة ولبعض ما لم أذكره منها.

[١٠] ولعل من أهم الكتب التي تحتوي عليها خزانة المعهد مما لم أذكره في القائمة مخطوطة كتاب "تاريخ الرسل والملوك" لأبي جعفر محمد ابن جرير الطبري، المتوفى سنة(٣١٠هـ = ٩٢٢م).



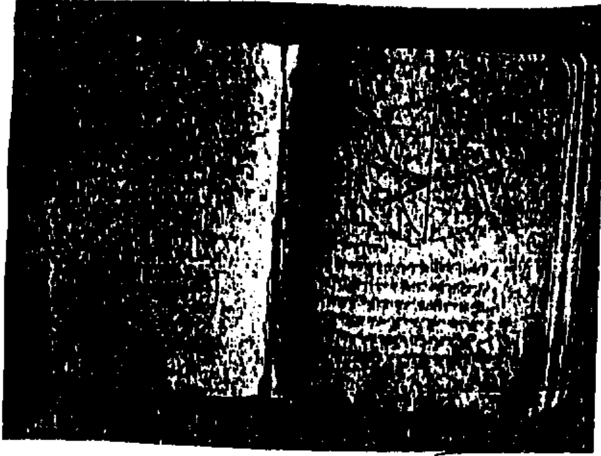
صورة ورقة من كتاب تجارب الأمم

لمسكويه

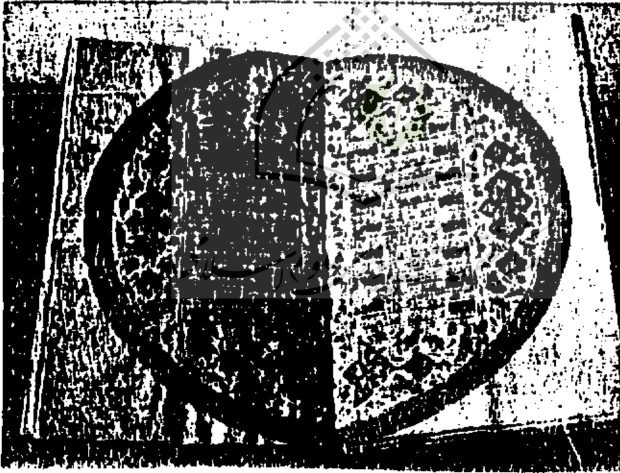


صورة ورقة من كتاب القانون في الطب

لابن سينا



صورة ورقة من كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم
لأبي ريحان البيروني



صورة ورقة من ديوان علي شيرنوائي
وهو من أنفس محتويات الخزانة

بقي أن أشير إلى أنه سبقني إلى زيارة خزانة المخطوطات في معهد أبي ريحان البيروني بطشقند عدد كبير من الأساتذة والباحثين والمهتمين بشؤون المخطوطات العربية والشرقية، كالعلامة الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب[11]، والعلاّمة الدكتور صلاح الدّين المنجد، والصديق الدكتور محمد مطيع الحافظ، والصديق الدكتور عبد الرحمن فرفور.

---

[11] المتوفى سنة(١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م) وكان مفخرة تونس في العصر الحديث. تنظر ترجمته في "الأعلام" (٢/ ١٨٧) و"معجم المؤلفين" (١/ ٥٤٢) طبع مؤسسة الرسالة بيروت.

قراءة في كتاب (*)

الإسلام وحقوق الإنسان

تأليف: دكتور محمد عمارة

عرض: أحمد سعيد هواش

لقد سررت وأعجبت بما أبداه الباحث العربي الكبير الدكتور جورج جبور من غيرة وشهامة وأريحية عربية بالمداخلة القيمة التي أرسلها إلى مكتب: (اليونسكو) الإقليمي في أواخر كانون الثاني الماضي والتي يدعو فيها لاعتبار "حلف الفضول" كأول وثيقة عبرت عن حقوق الإنسان في العالم[1] أقتطف منها بعض الفقرات إذ قال: "..أوجه الدعوة إلى اختصاصي التراث، للبحث في طياته، فقد يعثرون فيها على أكثر مما عثرت عليه من مآثر حلف الفضول.." ثم يقول: ".. لا يكفي أن تهتم الأدبيات العربية بحلف الفضول، بل لا بد أن تهتم به أيضاً الأدبيات الدولية وليس في هذه الدعوة إلى الاهتمام أي خروج على المرجعية العالمية، ولا أي ظل شوفيني. حلف الفضول صفحة ذهبية في تاريخ الإنسانية. واجب الجامعة العربية أن تفسح في مقررات حقوق الإنسان مكان الصدارة لحلف الفضول؛ إلا أن هذا واجب جامعات العالم كلها أيضاً.. ثم يقول: "..بل وأتابع الفكرة وعلى نحو أعم. يحتفل العالم هذا العام بالذكرى الخمسين لصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبالذكرى المئة لإنشاء عصبة حقوق الإنسان، مناسبتان هامتان هما وكلتاهما فجر أشرق في باريس، أواخر القرن السادس الميلادي أشرق في "مكة" فجر حلف الفضول، ونحن الآن في أواخر القرن العشرين لماذا لا تحتفل الأمم المتحدة، ومعها "اليونسكو" بالذكرى الأربعمائة بعد الألف لحلف الفضول، لميلاد أول جمعية للدفاع عن حقوق الإنسان، في ذات عام احتفالها بالذكرى الخمسين لصدور الإعلان العالمي؟..."

(*) سلسلة عالم المعرفة(٨٩) الكويت- مايو (أيار) ١٩٨٥م

(١) انظر صحيفة تشرين، العدد (٧٠٤٦) تاريخ ١/٣/١٩٩٨ وكذلك العدد (٧٠٥٠) تاريخ ٥/٣/١٩٩٨.

أكرر التقدير العالي للباحث الكريم، وهو قطعاً - لا يطلب من عمله هذا- منّة ولا شكوراً، وليس بيننا المعرفة المسبقة، ولكن لا بد أن يذكر الفضل لأهله حتى نستطيع أن نميز بين مفكر ومفكر بلّ إنسان وإنسان لقد قام الباحث العربي الدكتور جورج جبور بما يمليه عليه ضميره العربي الحي ودعا لاعتبار "حلف الفضول" أول وثيقة صدرت لرعاية حقوق الإنسان وقال:

حلف الفضول. وما حلف الفضول؟

إنه أول جمعية للدفاع عن حقوق الإنسان. ربما في العالم كله. أواخر القرن السادس الميلادي في مكة المكرمة بالكعبة والرسالة السماوية، تعاهد نفر من فضولها -أي فضلائها- "ألا يدعوا ببطن مكة مظلوماً من أهلها أو ممن دخلها من غيرهم من سائر الناس إلا كانوا معه على ظالمه حتى ترد مظلمته".

وشهد الرسول العربي محمد بن عبد الله ﷺ هذا الحلف الذي كان عمه الزبير بن عبد المطلب أول من دعا إليه. شهده وهو فتى فقال في حديث نبوي شريف متواتر: "لو أنني دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت"[٢].

ومن جميل المصادفات أن كتاب: الإسلام وحقوق الإسلام، للباحث التراثي الكبير الدكتور محمد عمارة كان بين يدي أطالع فصوله القيمة، حين قرأت الدراسة الممتازة للباحث الدكتور جبور الذي استنهض همة المختصين بالتراث تواضعاً- وهو من نخبتهم مع مؤلف الكتاب الدكتور عمارة الذي أكمل ولبى دعوة زميله الدكتور جورج جبور، فماذا يحوي هذا الكتاب؟

لا يخفى على القارئ الكريم ما به قام الدكتور محمد عمارة من تأليف وتحقيق لعشرات الكتب التراثية العربية في مختلف المجالات الفكرية التي أثرت المكتبة العربية لما يتميز به الباحث الدكتور محمد عمارة من ثقافة رفيعة ومعرفة ممتازة في اختصاصه التراثي في المعرفة والعلوم والثقافة عامة، وبالأخص بما يخص التراث العربي، يزين ذلك موضوعية وأسلوب أخاذان مع حماسة ذاتية لإظهار الكنوز العربية الدفينة إلى القراء ليتم وصل الماضي بالحاضر لتنتفع بها الأجيال العربية وليكونوا خير خلف لخير سلف...

جاء كتاب الدكتور محمد عمارة بالأبواب والفصول التالية:

كلمات: وانتقى لها واختار آيات كريمة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بما يخص قيمة الإنسان ورفعته عند الخالق تعالى.

-تقديم: وفيها يذكر الباحث أن الحقوق الإنسانية ضرورات فطرية للإنسان، من حيث هو إنسان، والإسلام دين الفطرة التي فطرنا الله عليها، فمن الطبيعي والبديهي أن يكون الكافل لتحقيق هذه الحقوق..

---

[٢] صحيفة تشرين مصدر سابق.

كما يقول المؤلف: "[3]تأتي هذه الصفحات التي نتقدم بها إلى المفكرين والباحثين والقراء.. عن حقيقة موقف الإسلام الحق من "حقوق الإنسان" كما يقول: "وهي كشف لما تميز به الإسلام وامتاز على المنظومات الفكرية الأخرى، في قضية "حقوق" الإنسان، عندما ارتفع بها من مرتبة "الحقوق" إلى مستوى "الضرورات الواجبة" وعن هدف المؤلف من هذا الكتاب يقول:

".. وليس الهدف من ورائه مجرد "التيه والاستعلاء" على أمم وحضارات المنظومات الفكرية الأخرى، بقدر ما نهدف من ورائه إلى إنصاف الإسلام من أعدائه الذين يوجهون إليه الطعنات المسمومة صباح مساء.. وإنصافه أيضاً من بعض أبنائه الذين يسيرون في "الركاب الفكري" لهؤلاء الأعداء..."[4].

كما جاءت محتويات الكتاب بالأبواب التالية:

- ضرورات واجبة.. وليست مجرد حقوق.
- ضرورة الحرية..
- ضرورة الشورى
- ضرورة العدل
- ضرورة العلم.
- ضرورة الاشتغال بالشؤون العامة..
- ضرورة المعارضة.
- والمعارضة المنظمة..
- شبهات علماء السوء..
- وبعد.. ففي باب:

ضرورات واجبة.. وليست مجرد حقوق

يعد الباحث الدكتور محمد عمارة الوثائق والشرائع التي بلورت حقوق الإنسان منذ الثورة الفرنسية الكبرى في عام ١٧٨٩م حيث وضع "أمانويل جوزيف" (١٧٤٨-١٨٣٦)م وثيقة حقوق الإنسان في ٢٦ آب/ أغسطس ١٧٨٩م وأقرتها الجمعية التأسيسية وأصدرتها "كإعلان تاريخي" وثيقة سياسية واجتماعية ثورية، ولقد كانت المصادر الأساسية لفكرة هذه الوثيقة هي نظريات المفكر

[3] مقدمة الكتاب ص٧-١٠-١١.

[4] مقدمة الكتاب ص٧-١٠-١١.

الفرنسي "جان جاك روسو" (١٧١٢-١٧٧٨)م وإعلان حقوق الاستقلال الأمريكي الصادر في ٤ حزيران/ يونيو ١٧٧٦م ذلك الذي كتبه "توماس جيفرسون"(١٧٤٣-١٨٢٦)م.

ولقد نصت الوثيقة الفرنسية على حقوق الإنسان الطبيعية مثل حقه في الحرية وحقه في الأمن وعلى سيادة الشعب كمصدر للسلطات في المجتمع وعلى سيادة القانون كمظهر لإرادة الأمة، وعلى "المساواة بين جميع المواطنين".

ثم جاء تدويلها في ميثاق "عصبة الأمم" سنة ١٩٢٠م.. ثم في ميثاق الأمم المتحدة ١٩٤٥م ثم أفردت دولياً بوثيقة خاصة هي (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، الذي أقرته الأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨م.

ويظهر المؤلف أن الإسلام سبق هذا الإعلان بأكثر من ألف عام فيقول:

"ولقد شهدنا في العقود الأخيرة.. كتابات طيبة وجيدة تبرز حديث الإسلام وسبقه في التقنين "لحقوق" الإنسان.. وهو ميدان خصب وهام، ما زال ينتظر الكثير من الجهود التي يمكن أن تسلح إنساننا العربي المسلم ضد الاستبداد والقهر والاستلاب، من جهة، وتثري الفكر الإنساني الخاص بهذه القضية المحورية، من جهة أخرى، وتنصف حضارتنا العربية الإسلامية من جهة ثالثة".

ويبرز الدكتور عمارة أن الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان، وفي تقديس "حقوقه" إلى الحد الذي تجاوز بها مرتبة "الحقوق" عندما اعتبرها "ضرورات" ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات" من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيلها ويتمسك بالحصول عليها ويحرم صده على طلبها.. "وإنما هي ضرورات واجبة" لهذا الإنسان.. بل إنها "واجبات عليه أيضاً ثم يشرح المؤلف هذه الضرورات.

ضرورة الحرية:

وعن أهمية الحرية للإنسان يقول المؤلف:

".. إننا لا نغالي إذا قلنا: إن الإسلام يرى في الحرية" الشيء الذي يحقق معنى "الحياة" للإنسان.. فيها حياته الحقيقية، وبفقدها يموت، حتى ولو عاش يأكل ويشرب ويسعى في الأرض كما هو حال الدواب والأنعام!!"[٥]

ثم يذكر المؤلف دور الإسلام في تحرير الرق فيقول:

".. فلما جاء الإسلام اتخذ من هذا "النظام العبودي" الموقف الثوري الممكن الضامن إلغاء الرق، ولكن بالتدريج"[٦]

ثم يعدد المؤلف الطرق التي اتبعها الإسلام لإلغاء الرق" إذ أغلق كل المصادر والروافد التي تمد

---

[٥] الكتاب: ص١٨ (٣)
[٦] الكتاب: ص١٨ (٣)

"نهر الرقيق" ولم يبق سوى الحرب المشروعة.. بل إن أرقاء هذه الحرب وأسراها شرع لهم الفداء سبيلاً لحريتهم.. ثم ذهب فوسع المصاب التي تؤدي إلى تجفيف "نهر الرقيق" بالعتق والتحرير..

كما شرع الإسلام لتحرير الرقيق تشريعاً جعله مصرفاً دائماً من مصارف الصدقات وبيت المال العام.. فقال تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله، والله عليمٌ حكيم﴾[٧].. فهي فريضة واجبة فرضها الله سبحانه وتعالى. في القرآن الكريم.. كما كانت إعانة "للغارمين" على سد ديونهم.. وكذلك تكافله الاجتماعي السياج الوقائي الحامي لعامة الناس من الوقوع في هاوية الاسترقاق.

ثم يتابع المؤلف الاستشهاد بآيات القرآن الكريم الداعية إلى تحرير الرقيق فيقول: "بل لقد ذهب القرآن الكريم ليعلم المسلمين أن "البر الحقيقي" ليس في استقبال المشرق أو المغرب للدعاء والصلاة.. ولكنه في أمور وأعمال أكثر من ذلك، من بينها تحرير الأرقاء بشرائهم من مالكيهم وإعتاقهم من الاسترقاق فقال تعالى: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر: من آمن بالله واليوم الآخر، والملائكة والكتاب والنبيين، وآتى المال على حبه، ذوي القربى واليتامى وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب﴾ (الآية)[٨] ثم يورد المؤلف العديد من الآيات[٩] الداعية إلى تحرير الأرقاء التي يصعب ذكرها في هذا العرض(١).

ثم يورد المؤلف الأحاديث النبوية الشريفة المؤيدة لتحرير الرقيق فقال: ".. فالرسول ﷺ يقول[١٠]: "للمملوك طعامه وكسوته، ولا تكلفوه من العمل ما لا يطيق) بل لقد ذهب إلى حد التشريع لإلغاء كلمة "عبد" و"أمة" من مصطلحات الحياة الاجتماعية، فقال عليه الصلاة والسلام: "لا يقل أحدكم: عبدي وأمتي، وليقل فتاي وفتاتي."[١١]

ويختتم المؤلف ما أورده من مؤيدات وشواهد لتأكيد ضرورة الحرية بقوله:

"ذلك هو مبلغ الحرية" ومكانتها في الإسلام".. إنها ضرورة إنسانية -واجبة".. وفريضة إلهية، بغيرها لن تتحقق "حياة" الإنسان كإنسان.. فهي واجبة لتحقيق وصيانة "الحياة" التي هي واجبة، بل ومقدسة إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أيضاً - كما استقر عليه الرأي عند مفكري الإسلام.

ضرورة الشورى:

ولتأييد آرائه بضرورات الشورى يرجع المؤلف إلى الكتاب والسنة:

---

[٧] سورة التوبة (٦٠) (٤)

[٨] البقرة (١٧٧).

[٩] انظر الآيات الكريمة: النساء (٣٣)، المائدة (٨٩)، المجادلة(٣)، البلد (١٠-١٣)..

[١٠] رواه مسلم وابن حنبل ومالك في الموطأ.

[١١] رواه البخاري ومسلم وأبو داود وابن حنبل

في القرآن الكريم:

لم يقف الإسلام من "الشورى" عند حد اعتبارها "حقاً" من حقوق الإنسان.. وإنما ذهب منها.. كما هي عادته مع ما اعتبر في الحضارات الأخرى مجرد "حقوق" -ذهب فيها إلى الحد الذي جعلها "فريضة شرعية واجبة" على كافة الأمة، حكاماً ومحكومين، في الدولة والمجتمع، وفي الأسرة وفي كل مناحي السلوك الإنساني. ويستشهد بقوله سبحانه وتعالى، مخاطباً رسوله الكريم:﴿فبما رحمة من الله لِنْتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾ (الآية - ١٥٩ (آل عمران). ويتابع المؤلف فيقول: "وهذا الحسم والوضوح اللذان تألقت بهما الشورى -كفريضة شرعية واجبة- في قرآننا الكريم، ووحي الله لرسوله، وفي كتاب العرب الأول.. قد وعاه جيداً أسلافنا العظام، فكتبوا في تفسير هذه الآية يقولون:

"إن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام. ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب.. وهذا لا خلاف فيه" (القرطبي الجامع لأحكام القرآن جـ ٤ ص٢٤٩).

وفي السنة النبوية:

يقول المؤلف مؤيداً آراءه بالسنة الشريفة بعد القرآن الكريم "ولقد صار للسنة النبوية الشريفة في القرآن الكريم مهمة "البيان والتفصيل والتجسيد"... قال تعالى: ﴿ ..وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزّل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾[١٢] وقال أيضاً: ﴿ وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه..﴾[١٣] فجاءت هذه السنة النبوية، في الشورى، بياناً وتفصيلاً وتجسيداً لما حواه القرآن الكريم، في هذا المجال.. ونحن عندما نتأمل معنى الحديث الشريف الذي وصفت به عائشة، أم المؤمنين، رضي عنها، رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: "إن خلق نبي الله: صلى الله عليه وسلم، كان القرآن"[١٤] يقول المؤلف: عندما نتأمل هذا الحديث، ندرك كيف كانت سياسة الرسول للدولة، وسياسته لبيته، وسلوكه بين أصحابه التزاماً كاملاً بهذه الفلسفة التي شرعها الله في القرآن الكريم..

-فالرسول صلى الله عليه وسلم، يعلم المسلمين، من خلال أحاديثه، أن الشورى "تكليف" و"فريضة" وليست مجرد "حق" و"يجوز" الالتزام بها أو التنازل عنها، فيستخدم فعل الأمر "ولام" الأمر لإيجاب "المشورة" على من "أستشير"... "إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه"[١٥].. وهذه الاستشارة مسؤولية تتطلب من هو أهل لها ولتبعاتها، لأن "المستشار مؤتمن"[١٦].

---

[١٢] النحل ٤٤.

[١٣] النحل (٦٤)

[١٤] رواه مسلم.

[١٥] رواه بن ماجه.

[١٦] رواه أبو داوود الترمذي.

وقد طبق الرسول العربي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم الشورى في غزواته الشريفة، ففي "غزوة بدر" استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبا بكر وعلياً وعمر، في أسرى المشركين الذين بلغ عددهم سبعين أسيراً[١٧].. وفي غزوة الأحزاب- الخندق- فاوض قادة غطفان ونجد على التخلي عن مساندتهم لقريش وانسحابهم من حصار المدينة لقاء ثلث ثمارها. وقبل إبرام المعاهدة، استشار زعماء الأنصار ممثلين في سعد بن عبادة وسعد بن معاذ، فلما أشارا بغير ذلك، نزل على رأيهما ومزق مشروع المعاهدة[١٨].. ويوم الحديبية: عندما خرج الرسول في أصحابه معتمرين، وجاءته أنباء استعداد قريش لصدهم عن البيت الحرام بالقتال.. جمع الرسول أصحابه وقال لهم: "أشيروا علي...)[١٩].

وهكذا كانت الشورى واجبة ونهجاً التزمه الرسول صلى الله عليه وسلم في شؤون الحرب وسياسة أمرها وقيادة الجيش في الغزوات وفي تعيين أمراء السرايا ويختتم المؤلف آراءه في تأييد هذه الضرورة "الشورى" بقوله:

وهكذا.. جعل الإسلام، من الشورى فلسفة الحكم الإسلامي، ومنهج سياسة الرعية، وطريق السلوك السوي للفرد والأسرة والمجتمع.. فريضة إلهية وضرورة شرعية.. وليست مجرد "حق من حقوق الإنسان": إنها "ديمقراطية" الإسلام والمسلمين.. جعلها الله فلسفة الحكم في الإسلام.. وترك للأمة كامل الحق وكل الحرية في إبداع "النظم والتنظيمات والسبل.. والوسائل" التي تقترب بغايات الشورى ومقاصدها من الفعل والعطاء عندما توضع في الممارسة والتطبيق!"[٢٠]

ضرورة العدل:

لقد شرح المؤلف هذه الضرورة بإسهاب لما لها من مكانة في الشريعة الإسلامية نقتطف بعضها فيقول: "... العدل، في شرعة الإسلام، فريضة واجبة، وليس مجرد "حق" من الحقوق التي باستطاعة صاحبها التنازل عنها إذا هو أراد، أو التفريط فيها دون وزر وتأثيم.. إنه فريضة واجبة.. فرضها على رسوله الكريم، صلى الله عليه وسلم، وأمره بها.. **﴿ فلذلك فادع واستقم كما أمرت، ولا تتبع أهواءهم، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب، وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا وإليه المصير﴾**[٢١].

---

(١٧) رواه ابن حنبل.

(١٨) الدور في اختصار المغازي والسير ص١٨٤.

(١٩) رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن حنبل الكتاب ص٤٤.

(٢٠) الكتاب ص٥٤.

(٢١) الشورى (١٥).

وهو فريضة واجبة على أولياء الأمور، من الولاة والحكام، تجاه الرعية والمتحاكمين.. ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما يعظكم به، إن الله كان سميعاً بصيراً ﴾[٢٢].

وهذا الشمول لفريضة العدل، والعموم لضرورتها، يحدثنا عنه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عندما يدعو الآباء إلى العدل بين أبنائهم.. "اعدلوا بين أبنائكم"[٢٣] وعندما يتحدث عن وجوب شمول العدل لكل الميادين.. عدل الولاة في الرعية.. وعدل القضاة في الأحكام.. وعدل الإنسان في أهل بيته- الفرد، والأسرة، والمجتمع- فيقول: صلى الله عليه وسلم: والمقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن، عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا"[٢٤] وكعادته يستشهد المؤلف بأقوال السلف الصالح لتأييد آرائه ومن كالخليفة الراشدي سيدنا عمر بن الخطاب أجدر بذلك؟ فقال: "والذي نفسي بيده ما من أحد إلا له في هذا المال حق، أعطيه أو أمنعه، وما أحد أحق به من أحد، وما أنا فيه إلا كأحدهم ليس هو لعمر ولا لآل عمر" وبذلك يكون سيدنا عمر بن الخطاب قد سبق المنظرين الاشتراكيين بأكثر من ألف عام" وأضيف مقولة سيدنا عمر الشهيرة: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" التي أطلقها قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأكثر من ألف وأربعمائة عام كوثيقة تدعو لضرورة منح الحرية والعدل للإنسان حيث وهبهما الخالق تعالى لبني البشر. وفي التكافل الاجتماعي يورد المؤلف ضرورة "العدل الاجتماعي". وفي المجال الاقتصادي وعن تخلف قيام فريضة "العدل الاجتماعي" يورد المؤلف مقولة أبي ذر الغفاري الشهيرة "..عجبت لرجل لا يجد في بيته قوت يومه، كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه".. وبذلك يكون أبو ذر من رواد الاشتراكية في العالم قاطبة.. ويختم المؤلف شرحه لهذه الضرورة (العدل) فيقول:

"فالمنطلق.. والإطار هو "وجوب" العدل، السياسي والقانوني والاجتماعي كفريضة "إلهية – إنسانية" لا النظر إليه كمجرد "حق" من الحقوق.

ضرورة العلم:

الإسلام يدعو إلى العلم فكانت كلمته الأولى -في الأمة العربية ، وإلى النبي العربي، وبصيغة الأمر والوجوب – هي: "اقرأ".. يقول المؤلف:

"لقد كانت هذه البداية علامة بارزة، ونقطة تحول، وتاريخ ميلاد ومرحلة متميزة على درب مسيرة الإنسان وتطوره، لا في المحيط العربي وحده وإنما -لعموم رسالة الإسلام وعالميته بالنسبة للبشرية جمعاء!.. ولذلك فلم تكن صدفة، ولا هي بالغريبة، أن تسمى المرحلة التي سبقت هذه البداية

---

[٢٢] النساء (٥٨).

[٢٣] رواه البخاري ومسلم والنسائي وأبو داود وبن حنبل.

[٢٤] رواه مسلم والنسائي وابن حنبل.

-مرحلة ما قبل (اقرأ) بـ "الجاهلية" ويتابع المؤلف فيقول:

-فالعلم هو نور البصر والبصيرة.. بينما الجهل هو الظلمة، بل والعمى.. ﴿وأفَمَنْ يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى، إنما يتذكر أولو الألباب﴾[٢٥].

- إن العلم، بنظر القرآن الكريم، قد كان السر والسبب الذي من أجله استحق الإنسان شرف الخلافة، في الأرض عن الله سبحانه وتعالى ... ففاز بهذا الشرف دون سائر المخلوقات بمن فيهم الملائكة المقربون.. ﴿ وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [٢٦].

-ذلك هو موقف الإسلام من العلم.. لقد تجاوز به نطاق "الحق" إلى حيث جعله "فريضة الهية.. وضرورة إنسانية".. وينص حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"... إنه ضرورة، و"فرض عين" على كل إنسان، وليس مجرد "حق" من "الحقوق" يباح لصاحبه التنازل عنه بالاختيار دون إثم أو حرج أو تثريب..

ويختتم المؤلف شرحه لمبدأ "ضرورة العلم" بقوله: "ورحم الله الصحابي الجليل أبا ذر الغفاري.. فلقد قال: "أمرنا النبي، صلى الله عليه وسلم، ألا يغلبونا على ثلاث: أن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر. ونعلم الناس السنن"[٢٧].. ولقد شهدنا، ولا زلنا نشهد عبرة التاريخ..حين وضع المسلمون المبدأ الإسلامي في ضرورة العلم بالممارسة والتطبيق علموا الأمم الأخرى وأضاؤوا الدنيا بنور حضارتهم، وحين تخلفوا غلبهم الآخرون.[٢٨]

ضرورة الاشتغال بالشؤون العامة:

وفيه يقول المؤلف: "إن ذروة ما بلغته الحضارات الأخرى، في الاحتفال "بحقوق" الإنسان السياسية، في عصرنا الحديث قد تمثلت في تأثيم وتجريم حرمان المواطن من "حق" الاهتمام بشؤون مجتمعة والإشتغال بهذه الشؤون.. لكن الإسلام منذ ظهوره، قبل أربعة عشر قرناً، قد جعل ذلك فريضة واجبة، على الإنسان.. بل لقد جعل الاهتمام بشؤون المجتمع، والاشتغال بالقضايا العامة، والتدخل بالقول والفعل لتقويم شؤون المجتمع وتطويرها وتغييرها. جعل ذلك "فرض كفاية" فارتفع به عن منزلة "فرض العين" الذي هو حال فرائض أخرى مثل الصلاة والصيام والحج، وما شابهها من أركان الإسلام.. ففرض العين واجب فردي، يقع إثم تركه والتخلف عن أدائه على الفرد التارك له.. أما فرض الكفاية" فإنه واجب جماعي" و"اجتماعي" يقع إثم تركه على الأمة جمعاء.

لقد صاغ الإسلام هذه الفريضة الاجتماعية" تحت عنوان: "الأمر بالمعروف والنهي عن

(٢٥) الرعد: (١٩)
(٢٦) البقرة (٣٠)
(٢٧) رواه الدرامي.
(٢٨) الكتاب ص٨١.

المنكر".. فقال مخاطباً الأمة بصيغة "أمر وجوب".. ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[29]، ولقد سارت السنة النبوية الشريفة على هذا الدرب، تبياناً لهذا النهج القرآني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم مُنكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[30].

ضرورة المعارضة:

يبين المؤلف أن "المعارضة" فردية كانت أم منظمة.. أي "التعددية"، في الرأي الفردي، أو التعددية في "التنظيم" كانت مطبقة في الإسلام فيقول: "واضح لمن يستقرئ تاريخنا أن المسلمين لم يختلفوا في "الدين"، وإنما كانت السياسة وفلسفة نظام الحكم، ومنصب الخلافة، واختلاف المناهج في سياسة الأمة هي أسباب الخلاف، الذي أقام الفرق، وأنشأ الأحزاب، وأشعل الحروب والصراعات، على امتداد التاريخ الإسلامي واختلاف أقاليم المسلمين!"[31].

ويعطي المؤلف الأمثلة على ذلك من حوادث جرت في صدر الإسلام أثناء بيعة الخليفة أبي بكر الصديق أول الخلفاء الراشدين رضي الله عنه، لقد تخلف سعد بن عبادة ونفر من بني أمية الذين التفوا حول عثمان رضي الله عنه، ونفر من بني زهرة التفوا حول سعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف، لكنهم بادروا إلى البيعة -بعد حين- عندما دعاهم إليها عمر بن الخطاب وأبو عبيدة، بن الجراح.. فيقول: "وهكذا ثبت، أن الخلاف في الرأي، والمعارضة في السياسة، ورفض البيعة للخليفة لا تقدح في العقيدة الدينية ولا تقلل من ولاء الفرقاء -المختلفين- للوطن الجامع لهم جميعاً!.. وكان ذلك شاهداً على مشروعية المعارضة السياسية في النهج السياسي للإسلام والمسلمين"..

كانت تلك صورة "المعارضة" تجاه النظم العادلة أما موقف الإسلام تجاه النظم الجائرة فإنه يتعدى "مشروعية" معارضتها إلى "وجوب" المعارضة لها. و"الثورة" عليها.. انطلاقاً من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد تمثل ذلك بأحاديث الرسول ﷺ الكثيرة إذ يعلمنا صلى الله عليه وسلم، أن "أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر"[32].

أما الفصلان الأخيران فكانا: "المعارضة المنظمة" و"شبهات علماء السوء" فقد أسهب المؤلف في شرحهما وأرى أن أي تلخيص لهما يشوه المقصود منهما، لذا أرى أن يطالعهما القارئ الكريم بنفسه بكتاب الدكتور محمد عمارة:

الإسلام وحقوق الإنسان -ضرورات.. لا حقوق..

---

[29] آل عمران (١٠٤).

[30] رواه مسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل.

[31] الكتاب ص٨٨.

[32] رواه أبو داود الترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حنبل.

وقد ختم فصله الأخير: فقال وبعد:

-إن ديناً لم يكرم الإنسان كما كرمه دين الإسلام.

-وإن شريعة من الشرائع الدينية أو الوضعية لم ترفع "حقوق" الإنسان إلى مرتبة "الضرورات الشرعية الواجبة" كما صنعت ذلك شريعة الإسلام.. فعلى الذين يعُون هذه الحقيقة أن يناضلوا بكل السبل والوسائل الإسلامية لرفع عار الاستبداد وقيوده عن واقع المسلمين...

وعود على بدء فإن اقتراح الدكتور جورج جبور بضرورة اعتبار "حلف الفضول" أول وثيقة وضعت في العالم عبرت عن حقوق الإنسان.. وما جاء في كتاب الدكتور محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان.. ضرورات.. لا حقوق كل ذلك جديراً بأن تتبناه جامعة الدول العربية والجهات التي تنادي بحقوق الإنسان.

فهذا يسجل للعرب فضل السبق بأكثر من ألف وأربعمائة سنة لصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تحتفل المنظمة الدولية بالذكرى الخمسين لصدوره.



التراث في وعينا المعاصر (*)

عبود كنجو

دعا اتحاد الكتاب العرب فرع حلب أعضاءه والمهتمين بالقضايا الفكرية والأدبية للاستماع إلى المحاضرة التي ألقاها الدكتور فؤاد مرعي تحت عنوان "التراث في وعينا المعاصر". وذلك في يوم الثلاثاء الواقع في ٩/١٢/١٩٩٧.

استهل الدكتور فؤاد مرعي محاضرته بالحديث عن العلاقة بين وعينا المعاصر والتراث. ويرى أن هذه العلاقة في حد ذاتها إشكالية لازمت انبعاث الفكر العربي الحديث منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الآن. ذلك الفكر الذي نشأ في ظل ظرف تاريخي يقرن موضوعياً بين مجتمع عربي مهزوم ومجتمع أوربي منتصر عليه. مما فرض على المثقف العربي أن يقارن بين أسباب تخلف مجتمعه وانهزامه، وتقدم أوربا وانتصارها. مع البحث عن وسائل التغيير التي تكمن فيها الإشكالية. فقد بنى رواد الفكر العربي وعيهم النظري على التضاد بين الموروث والوافد. فسعوا من جهتهم بالتوفيق بين النظرية الأوروبية والممارسة التراثية، فانتهت المحاولة إلى تلفيق نفعي وانتهى الأمر بعد العام ١٩٦٧ إلى ظهور تيارين متطرفين. يدعو أحدهما إلى التبعية الكاملة للغرب. والآخر إلى الانغلاق على الذات مما أدى إلى أن اختلطت في الوعي الاجتماعي العربي الغيبية بالتواكل، والتقليد المغرق في الاغتراب.

كما بدأت مرحلة جديدة بعد حرب تشرين ذات سمتين تبدوان أن لا رابط بينهما، السمة الأولى إضفاء الطابع الديني على الدولة ومؤسساتها، والثانية "الانفتاح الاقتصادي"، والسمتان مرتبطتان أشد الارتباط. لأن ابتزاز العواطف الدينية غايته صرف الأنظار عن الهجوم على المصالح خدمة لأغراض الانفتاح الاقتصادي الذي ينسف كل مايعوق حركة الاستغلال الرأسمالي، ويؤدي إلى

(*) رسالة حلب.

التخلف الفكري والعقائدي تسهيلاً للرأسمال الخاص -الأجنبي والمحلي- إلى حد ربط الرأسمالية الوطنية بالرأسمالية العالمية. مما أدى إلى تراجع الغايات والأهداف العامة وإفساح المجال أمام تنافس محموم للحصول على أقصى ربح في أقصر دورة اقتصادية. وتركز الثروة والقوة في قبضة أقلية مهيمنة تضع معايير للسلوك وقيمه على أساس فهم ضيق يجعل المال سيداً لكل نشاط اجتماعي.

ومن اللافت للنظر أن دعاة الانفتاح لا يتورعون عن استخدام الدين والفكر بتشويههما أو ترويج مايخدم أغراضهم منها. فنشطت حركةُ نشرٍ ركزت على كتب تنتمي إلى عصر انحطاط الحضارة العربية الإسلامية. دون أن يهملوا محاربة كُل دعوة إلى تحديث المجتمع مما أوصل الصراع إلى حد الأزمة الخانقة.

وعلى هذه الأرضية قامت حركة فكرية عربية واسعة النطاق تدعو إلى اتجاه جديد في دراسة التراث ومقاومة المد الظلامي بدراسات وكتب كانت على اختلاف منطلقاتها وغاياتها. عودة إلى الماضي بحثاً عن أعمق ما امتلكه الوعي العربي عبر العصور من مُثل وأفكار ومن المؤكد أنها حققت نجاحاً نسبياً.

لقد تعددت الدلالات التي وضعها الدارسون المعاصرون لمصطلح "التراث" وتباينت تعريفاتهم بحسب توجهاتهم. غير أنهم لم يقوّموا تحديداً شاملاً لمصطلح "التراث"، وكل منهم أغفل جانباً من الجوانب بحسب فهمه الذكي للمسألة والغاية التي كتب من أجلها. وهذا يعني خللاً أساسياً في تحديد دلالة هذا المفهوم أو ينطوي على تعسف يتجلى في إحلال جزء من التراث محل كل التراث. وقد أشار إلى هذا الخلل الدكتور جابر عصفور في كتابه "قراءة التراث النقدي". فنبه على أن: "التراث ليس مجموعة من الجزر المعرفية المنفصلة، التي لا يلتقي فيها النقد الأدبي والفلسفة، أو الفلسفة والتفسير". كما اتسمت الدراسات التراثية في الأغلب الأعم باتكائها الشديد على الثقافة المكتبية الرسمية فتحول التراث فيها إلى تراث طلابي، كما خلت الدراسات التراثية أو كادت، من البحث في أشكال التراث غير الكلامية كالعمارة والرسم والزخرفة، وأنماط الحياة وأداوت العمل، كما تجاهلت أشكال التراث الشعبي التي توارثتها الأجيال العربية الإسلامية، كما ساد تصوير يجعل نقطة البداية للحضارة العربية "العصر الجاهلي" وهذا يحرم الثقافة العربية من تاريخها الطويل ويقطعها عن أصولها التي تمتد إلى المصريين القدماء والفينيقيين واليمنيين.....

كما بالغت هذه الدراسات في إبراز الجانب الديني في الحضارة العربية الإسلامية مما أدى إلى غياب التراث قبل الإسلامي عنها وتشويه صورة الإنجازات المدنية "الدنيوية" في تلك الحضارة.

وعلى الرغم من أن كل دراسة حديثة للتراث تعكس موقفاً من العصر الراهن وحضارته فإن هذ الدراسة تنظر إلى التراث بوصفه ظواهر مكتملة تنتمي إلى الماضي وتمارس في تقديم تصوراتها عنه: مما يؤدي إلى انتقائية تنتج وعياً زائفاً بالتراث وتطمس جوانب هامة من حقيقته، وتقود إلى الاعتقاد بثبات الثقافة العربية الإسلامية وتوقفها عن التطور والتغيير. وهذه خرافة كبرى، ابتدعها

الاستشراق كأداة لترسيخ النظرة المركزية الأوربية... وتوطيد رغبة الغرب "المتقدم" في فرض إرادته على الشرق "المتخلف".

لقد أدى اعتبار الفكر الديني واللغوي المدون محور الحضارة العربية الإسلامية ومركزها، واعتبار كل ماعداه علوماً دخيلة وامتداداً للتراث الفكري اليوناني أو الفارسي. إلى إلغاء البعد المادي لحضارة البلدان المفتوحة التي استمرت في الوجود بعد الفتح الإسلامي.

كما أدى ميل معظم الدراسات التراثية المعاصرة إلى فهم مصطلح "عرب" بوصفه اسماً يدل على العرب المسلمين الفاتحين ومن هاجر معهم أو بعدهم من الجزيرة العربية إلى البلدان المفتوحة إلى إخراج سكان البلاد المفتوحة من العروبة.

تُظهر الملاحظات السابقة ضرورة البحث عن تحديد للتراث يتصف بالشمولية ويضم إلى جانب التراث المخزون في المكتبات من إبداع الأفراد الأعلام أشكال التراث غير الكلامية وألوان الثقافة الشعبية، ويذهب في بدايته إلى ماهو أبعد من العصر الجاهلي ويتجنب المبالغة في إبراز الوجه الديني للتراث ويتجاوز النظرة السكونية التي ترى فيه ظواهر مكتملة تنتمي إلى ماض محدد.

بعبارة أخرى يجب أن يشتمل فهمنا للتراث مانجده في المدونات والمتاحف. وماهو حي لا يزال يؤدي إلى رقي حياة المجتمع المعاصر، لأن القطيعة بين هذين الوجهين للتراث ستكون تعسفية ومضللة، فالعلاقة بين الوجه التاريخي للتراث ووجهه الحي تظل قائمة دائماً. لأن حضارة الجماعة لا تنقطع وإنما تتجدد عناصرها من حين لآخر.

إن لدينا تراثاً عربياً مدوناً لثلاثمئة عام قبل الإسلام فضلاً عن التراث المجهول والذي يمكن البحث عنه، بل ينبغي ذلك قبل هذا التاريخ بآلاف السنين، وتوسيع حدود رؤيتنا للتراث لتشمل التراث العربي القديم، وليس التراث العربي الإسلامي فحسب، تلك ضرورة معرفية لا غنى عنها لبناء نظرية تراثية متكاملة فالحضارة العربية ترجع في جذورها إلى عصور بالغة القدم تدل على ذلك الكشوف الأثرية والتاريخية الحديثة التي تثبت اتصال التراث العربي بحضارات مصرية وبابلية وآشورية وفينيقية.

ولابد من الاعتراف بأن المجتمع العربي الراهن يبتعد يوماً بعد يوم عن المناخ الذي يسمح بالعقلانية والديمقراطية وازدهار التفكير العلمي. بسبب جو الأمية المتفشية التي لم ينجح أي بلد عربي في استئصالها، وهيمنة الاتجاهات الظلامية المعادية للعلم على قطاعات واسعة من الناس في المجتمع العربي. وهي هيمنة تدعمها السلطات السياسية في بعض البلدان العربية بوصفها وسيلة ناجعة لتهدئة الخواطر.

وإن دائرة المقدس في التراث تتسع لتشمل -عدا القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة- المأثور عن المحدثين والمفسرين والفقهاء وعلماء الكلام، وأئمة المذاهب والطرق والأولياء، ونتيجة لذلك يسبغ بعض المتشددين صفة القداسة عمداً أو من دون قصد على كثير من نصوص التراث التي هي

في الحقيقة جهد بشري مرهون بعصره، وقابل للمناقشة حتى من وجهة النظر الدينية نفسها. وهم يرون أن على دارس التراث أن يتجنب مناقشتها. وإلا عرّض نفسه لتهمة الكفر والزندقة.

وينجم عن ذلك أن تفرض هذه النصوص أطر التفكير، وتحددها، فتلغي حرية العقل في التأمل والبحث، وهذا في رأينا أحد الأسباب الأساسية التي تجعل الدراسات التراثية، بل الدراسات الفلسفية والإنسانية بعامة. عند اصحاب الاتجاه السلفي كتابات نقلية خالية من التفكير والاجتهاد، وهو أيضاً أحد الأسباب الأساسية التي تجعل الدراسات التراثية والسلفية والإنسانية بعامة عند كثير من دعاة التجديد كتابات نقلية تستبدل بمأثورات التراث المأثور الدارجة في البحوث الأوربية والأمريكية المماثلة من دون تفكير أو اجتهاد.

إن على الفكر العربي الحديث أن يسعى إلى بناء مجتمع يعرف كيف يفيد من تراثه الحي دون أن يتنازل عن حقه في الإبداع، ويعرف في الوقت نفسه كيف يكون التعامل مع الزمن الراهن أخذاً وعطاءً، وعليه أن يتعامل مع التحديث بوصفه حالة حضارية جدلية تصنعها ظروف موضوعية متفاعلة مع الشرط الذاتي "الوعي" ويراعي أن التحديث لا يمكن أن يتم إلا بالمعايشة التاريخية الحافلة بالنضال الاجتماعي والفكري. والهادفة إلى تغيير العلاقات الثابتة في المجتمع ليمارس هذا الفكر دفاعاً عن بقائه. مثله في ذلك مثل كل كائن حي. هذا وقد أعقبت المحاضرة حوارات ومناقشات أضاءت العديد من جوانبها وأجابت عن تساؤلات كثيرة تشغل تفكير الإنسان العربي المعاصر.

□□□

